

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (٢٥)

قضايا الفكر العربي (١)

المسألة الثقافية في الوطن العربي

الدكتور محمد عابد الجابري



مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (٢٥)
قضايا الفكر العربي (١)

المسألة الثقافية في الوطن العربي

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

المسألة الثقافية في الوطن العربي/ محمد عابد الجابري.

٣٠٤ ص. ـ (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١)

١. الثقافة العربية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

306

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤

الطبعة الثانية: بيروت، آذار/ مارس ١٩٩٩

المحتويات

القسم الثالث
التطرف والموقف العقلاني
في الفكر العربي الإسلامي

القسم الرابع
في الاختراق الثقافي

القسم الخامس
حوار... حول قضايا فكرية

هذه السلسلة

تجمعت لدينا، قبل عامين، مجموعة من المقالات في حلقات متسلسلة كنا نشرناها في مجلة **اليوم السابع** التي كانت تصدر في باريس في الثمانينيات، وقد تناولت تلك المقالات بالتحليل المبسط والمركز أبرز قضايا الفكر العربي المعاصر (العروبة والاسلام، تطبيق الشريعة، الدين والدولة، المسألة الديمقراطية، المسألة الاجتماعية، المسألة الثقافية، المسألة القومية) ثم جمعنا تلك المقالات، تحت إلحاح كثير من الأصدقاء، في كتاب صدر لنا عام ١٩٩٢ بعنوان: **وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.**

ثم واصلنا خلال السنتين الأخيرتين نشر مقالات مماثلة، داخل المغرب وخارجه، تناولت بعض تلك القضايا من زوايا أخرى فجاءت مكملة للأولى، ولقيت هي الأخرى اهتماماً واسعاً وترحيباً كبيراً، رافقهما إلحاح عدد كبير من الأصدقاء وعموم القراء على جمعها

ونشرها في كتاب كما فعلت بالنسبة إلى المجموعة الأولى. وبينما كنت أفكر في الشكل المناسب لنشرها إذا بالصديق العزيز الدكتور خيرالدين حسيب مدير عام مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت الذي يتولى نشر وتوزيع كتبي خارج المغرب الأقصى يقترح عليّ، وبإلحاح كبير، تخصيص كل واحدة من القضايا الآنفة الذكر بكتاب صغير سهل التناول تكون مادته مماثلة لتلك المنشورة في وجهة نظر... أو استعمال هذه مع إضافات...

ومع أنني أكره إعادة نشر المادة الواحدة بعناوين مختلفة فإن إلحاح الدكتور حسيب وتزايد إلحاح الأصدقاء بتجميع المقالات الجديدة المشار إليها في كتاب، كل ذلك جعلني أقدم على هذه المغامرة الجديدة: إصدار سلسلة كتب صغيرة الحجم تتناول كل منها قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر بتبسيط وتركيز تكون مادتها الأساسية ما تجمع لديّ من مقالات في الموضوع.

عسى أن يجد القراء في هذه السلسلة ما يساعد على لمّ شتات قضايا الفكر العربي المعاصر وتنظيم النقاش الهادىء والهادف حولها. والله ولي التوفيق.

الدار البيضاء، تموز/ يوليو ١٩٩٤

محمد عابد الجابري

القسم الأول

في مضمون المسألة الثقافية
في الوطن العربي

١ ــ تحديدات أولية

«... وإذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه هو ان «المسألة الثقافية» لم تعد في الظل، لم تعد «تابعاً»، بل إنها، شئنا أم كرهنا، تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات...»

تكتسي «المسألة الثقافية» في عالم اليوم، وفي مختلف الجهات والأقطار، أهمية خاصة: فما من بلد في عالم اليوم إلا ويعاني بصورة ما، وبهذه الدرجة أو تلك، مظهراً أو مظاهر عدة تتدخل كلها في تكوين هذه «المسألة» أو تشكل إحدى تجلياتها، حتى أصبح من الجائز القول إن «المسألة الثقافية» بمعناها الواسع هي اليوم «المحرك» للتاريخ: التاريخ المعاصر، الراهن. أما طبيعة الحركة التي يولّدها هذا «المحرك»، واتجاهها ومدى توافقها أو تناقضها مع حركة التاريخ الحقيقية، حركته

الكلية العامة، فهذه مسألة أخرى. المهم بالنسبة إلى موضوعنا أن نلاحظ أن لِـ «المسألة الثقافية» في التحركات الاجتماعية والسياسية في جلّ أقطار عالم اليوم دوراً بارزاً، بل هي تقدّم نفسها، في بعض الأقطار، كفاعل وحيد.

بالفعل، تبدو الأمور اليوم، في كثير من جهات العالم، وكأن الأدوار بين «الاجتماعي» و«السياسي» و«الثقافي» قد انقلبت: لقد كان التصور السائد من قبل، على الأقل منذ منتصف القرن الماضي إلى منتصف هذا القرن، أن العلاقة بين هذه المستويات الثلاثة الرئيسية هي، في الحضارة المعاصرة، علاقة تراتبية على الشكل التالي: «الاجتماعي» أولاً، ثم «السياسي» ثانياً، ثم «الثقافي» أخيراً. إن هذا يعني أن علاقة الفعل والانفعال بين هذه المستويات الثلاثة هي، على الرغم من تداخلها وجدليتها، علاقة يتجه التأثير فيها، بصورة إجمالية، من العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية التي تنعكس مباشرة على المستوى السياسي فتحدّد شكل العلاقات فيه، لينتهي - التأثير - إلى المستوى الثقافي حيث يجد في الوعي السياسي والاجتماعي، أي الايديولوجيا، تعبيره النظري الذي يكون على هذه الدرجة أو تلك من المطابقة مع الواقع الاقتصادي الاجتماعي القائم.

صحيح أنه كان هناك دوماً اعتبار ما لـ «الثقافي»: إذ يمنح درجة ما من «الاستقلال النسبي» يجعله غير خاضع خضوعاً ميكانيكياً لتأثير المسألة الاجتماعية والمسألة السياسية، غير أن الأولوية والأهمية كانا

دائماً لـ «الاجتماعي» بوصفه «القاعدة» و«المحدد» و«المحرك». وقد سادت هذه النظرة وترسخت حتى أصبحت هي نفسها جزءاً من «الثقافي»، تعبّر عن مضمونه العام، مضمونه الايديولوجي خاصة. وهكذا سادت على الساحة الثقافية في أوروبا/ المركز، ثم في الأقطار الأخرى التي تشكل المحيط، ومنذ منتصف القرن الماضي إلى الستينيات من هذا القرن، أقول سادت الشعارات الايديولوجية التي تعبّر عن المسألة الاجتماعية بوصفها «المسألة الأساس»، مسألة المسائل: شعارات الاشتراكية والصراع الطبقي ووحدة البروليتاريا... إلخ.

أما اليوم فلا أحد يستطيع أن ينكر أنه حدث منذ عقد ونيف من السنين أن تراجعت هذه الشعارات ومثيلاتها لفائدة الشعارات التي تطرح «المسألة الثقافية» أوْ جانباً من جوانبها. لقد أصبح الارتباط، قولاً وفعلاً وبعنف أحياناً، بالطائفة والعشيرة والمذهب الديني، وصار تأكيد الارتباط بهذه العناصر التي تدخل في تكوين «المسألة الثقافية» كما تطرح اليوم، المظهر الرئيسي والبارز في ما يشهده العالم الراهن من تحركات ونزاعات، لا أقول اجتماعية، بل أقول مجتمعية: أي إنها تقع في المجتمع ولكن دون أن تطرح المسألة الاجتماعية طرحاً مباشراً، بل هي تطرح ـ كما قلنا ـ «المسألة الثقافية» وكأنها مسألة المسائل.

هذا «الانقلاب» الذي حدث في مجال العلاقة بين «الاجتماعي» و«الثقافي» والذي يجسّمه تراجع الشعارات المعبّرة عن المسألة الاجتماعية لحساب شعارات «المسألة الثقافية» لم يعد يُنظَرُ إليه اليوم

على انه حدث «عارض» يَمُرّ سريعاً كما تَمُرّ «الموضة»، بل غدا موضوعاً اجتماعياً ثقافياً وسياسياً يُتحدَّث عنه، بل ويحلل ويدرس تحت عناوين من نوع «عودة المكبوت» و«عودة المقدس»، في العالم الغربي، و«الصحوة الإسلامية» و«المراجع الروحية» في العالم العربي والإسلامي.

نستطيع أن نستمر طويلاً في سرد المظاهر التي تبرز من خلالها أهمية «المسألة الثقافية» في عالم اليوم، ولكننا سنكتفي بما ذكرنا لأن ما يهمنا هنا ليس استقصاء تلك المظاهر، بل يهمنا فقط إثارة الإنتباه - إذا كان هناك اليوم من هو في حاجة إلى ذلك - إلى الأهمية التي تكتسيها «المسألة الثقافية»، تمهيداً لاقتراح نوع من النظر إلى هذه «المسألة» كما تطرح، بل كما ينبغي أن تطرح، بالنسبة إلى الوطن العربي، خدمة لحاضره ومستقبله، الوطن الذي يمتد، جغرافياً وحضارياً من المحيط إلى الخليج والذي تشكل «الثقافة» أهم مقومات وجوده، إن لم نقل مقومه الأساسي على الإطلاق.

على أننا نريد قبل ذلك أن نؤكد قضية أساسية، وهي أننا عندما أَشرنا ونشير إلى ما دعوناه بـ «انقلاب»، العلاقة بين «الاجتماعي» و«الثقافي»، أو عندما أبرزنا «تراجع» الشعارات التي تعبّر عن المسألة الاجتماعية، فإننا لا نقلل من أهمية العامل الاقتصادي - الاجتماعي ولا من دوره التاريخي الثابت. كل ما قصدناه هو التنبيه إلى ما هو بارز على السطح، سطح الأحداث في عالم اليوم. أما مسألة ما إذا كانت «المسألة الثقافية» تجد عوامل حركتها وقوة تحريكها في ذات

نفسها أم أنها ليست إلا المظلة التي ترفع في غياب أو فشل مظلات أخرى، للتعبير عن أنواع من الظلم الاجتماعي وعن إحساسات تحركها دوافع تقع في صلب المسألة الاجتماعية، فهذا ما لا نريد الدخول بصدده في جدال عقيم من نوع الجدال الذي يثار حول «أيهما أسبق: الدجاجة أم البيضة؟» إن العلاقة الجدلية، علاقة تبادل التأثير، بين «الاجتماعي» و«الثقافي»، واقع لا ينكره أحد. ويبقى اتجاه هذه العلاقة الجدلية في فترة من الفترات، وبالتالي الشكل الذي تتخذه والمظلة التي تستظل بها، وهما يختلفان ليس فقط باختلاف العصور والمراحل التاريخية بالنسبة إلى العالم ككل بل يتباينان أيضاً بتباين الوضعيات واختلاف الجهات والأقطار. وإذا كان لنا أن نأخذ بمعطيات عالمنا الراهن فإن المعطى الذي يفرض نفسه اليوم هو أن «المسألة الثقافية» لم تعد في الظل، لم تعد «تابعاً»، بل إنها اليوم ـ شئنا أم كرهنا ـ تطغى على سطح الأحداث، أو على الأقل تزاحم وتضايق على هذا السطح غيرها من المعطيات.

* * *

وبعد، فكيف نعالج «المسألة الثقافية في الوطن العربي» في خصوصيتها؟

لا سبيل إلى ذلك، في ما نعتقد، إلا بالنظر إلى هذه «المسألة» من خلال ما به تتحدد وتتخصص، أعني مفهوم «الوطن العربي»، كماضٍ

وحاضر ومستقبل. إن ربط هذه «المسألة»، بمفهوم «الوطن العربي» معناه إبعاد جميع التحديدات الأخرى التي تجد مرجعيتها، إما في العالم العربي ذاته على المستوى القطري، أو في أماكن أخرى من العالم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من تجنب المتاهات التي قد يوقعنا فيها مفهوم «الثقافة» إذا نحن أخذناه هكذا بإطلاق ومن دون تحديد، أو إذا نحن انْسَقْنا مع تحديدات الأبحاث الانثروبولوجية الغربية التي لا تَسْتَقِي مفاهيمها ولا تصوراتها من دراسة المجتمع العربي، بل من دراسة مجتمعات لا يمكن ولا يجوز وضعها في مستوى واحد مع مستوى المجتمع العربي، سواء في الماضي أو في الحاضر. لا بد إذاً من تحديد مفهوم «الثقافة» من داخل «الوطن العربي» ذاته. وإذاً فنحن نفكر في «ثقافة» هنا، وبالتالي نتحدث عنها، لا بالمعنى الألماني للكلمة ولا بالمعنى الانثروبولوجي، بل سنفكر فيها ونتحدث عنها بالمعنى «العربي» للكلمة، وهذا المعنى، ولو أنه مولَّد حديث، فهو يتميز بتلك العلاقة العضوية اللغوية الاشتقاقية بين كلمة «ثقافة» وكلمة «مثقف»، وهي علاقة لا نجدها في اللغات الأوروبية حيث تنفصل الكلمة الدالة على «الثقافة» (كولتور) عن الكلمة الدالة على «المثقف» (انتلكتويل) انفصالاً لغوياً تاماً، أعني أنهما لا يشتركان في جذر لغوي واحد.

لنتقيد إذاً بالمعنى العربي لكلمة «ثقافة» كما تتحدد من خلال علاقتها العضوية مع كلمة «مثقف»، ولنقل إن ما نقصده هنا بـ «الثقافة» هو ما يجعل الإنسان «مثقفاً» بالمعنى الاصطلاحي المعاصر

للكلمة. و«المثقف» في المجال التداولي العربي الراهن هو مَنْ مهنته استهلاك «المواد» الفكرية والمساهمة في إنتاجها ونشرها. وإذاً فـ «المسألة الثقافية في الوطن العربي» هي في مظهرها الأول والمباشر «مسألة» المادة المعرفية المستهلكة وطريقة استهلاكها وإعادة انتاجها. إنها إذاً مسألة الفكر: الفكر كمحتوى، والفكر كأداة.

على أن هذا النوع من التحديد لـ «المسألة الثقافية في الوطن العربي» سيبقى أشبه بـ «المصادرة على المطلوب» إذا هو لم يبرر تبريراً كافياً. ونحن نعتقد أنه يجد تبريره الكافي في «الوظيفة التاريخية» للثقافة في «الوطن العربي» كما سنبين في ما يلي.

٢ ــ الوظيفة التاريخية للثقافة العربية

«... ذلك أن الثقافة العربية كانت ولا تزال المقوّم الأساسي بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية، وبالتالي للشخصية العربية والوحدة العربية. ويكفي أن يتساءل المرء: ماذا سيبقى من عروبة العرب أو من دعائم شخصيتهم أو من مقومات وحدتهم إذا نحن سحبنا منها الثقافة العربية؟...»

عندما نتحدث عن «المسألة الثقافية» فإننا في الغالب نطرح مشكلاً أو مشاكل تخص شعباً معيناً وتتعلق بالدرجة الأولى بالهوية الوطنية، أو القومية، لهذا الشعب. ذلك لأن مقولة «المسألة الثقافية» تبقى مقولة فارغة إذا لم تضف إلى جماعة بشرية معينة: طائفة، شعب، أمة، حضارة. فـ «المسألة» هي: سؤال يطرح نفسه في صورة مشكلة، والمشكلة لا تكون «مشكلة» إلا إذا كان هناك موضوع تقوم به وذات

تشعر بها وتعانيها. وبما أن الثقافة ظاهرة بشرية، أي خاصة بالبشر، فإن موضوع المسألة الثقافية، الموضوع الذي تتعلق به، لا بد أن يكون جماعة بشرية، ولا يمكن أن تكون هذه الجماعة البشرية «ذاتاً» تشعر بهذه المشكلة وتعانيها إلا إذا كانت جماعة مُحَدَّدَة يسودها وعي جماعي منسجم يجعل منها كلاً واحداً، أو على الأقل يجعلها تشعر أنها تشكل هذا الكل الواحد، وذلك مثل الأمة، أو المجموعة الإقليمية (أي المجموعة الأوروبية مثلاً).

إن مثل هذه التحديدات «اللفظية» ضرورية هنا، لأن موضوعنا هو من تلك الموضوعات التي شاعت على الألسن فكثر تداولها إلى درجة أنها فقدت معناها، أو على الأقل لم تعد هناك حدود تؤطر دلالتها وتوجه الذهن إليها وحدها وتصرفه عما هو خارجها وليس منها. فكلمة «ثقافة» هي من الشيوع في مختلف الحقول المعرفية إلى درجة أصبح لها في كُلِّ حقل معرفي معنًى خاصاً يُعطى لها بالإضافة إلى معناها الشائع الملتبس المائع. أما كلمة «المسألة» فهي من الكلمات التي تستعمل في خطابنا العربي المعاصر استعمالاً عشوائياً، وهذا راجع إلى دلالتها الفضفاضة داخل حقلنا الثقافي نفسه. ومن هنا ضرورة تحديد ما نعنيه بـ «المسألة الثقافية». ونعود فنؤكد أننا نربط معناها بأهم ما به تتحدد هوية مجموعة بشرية تشترك في وعي جماعي واحد، طائفي أو قومي أو إقليمي. وإذاً فلا معنى للحديث عن «المسألة الثقافية» بالنسبة إلى الفرد الواحد ولا بالنسبة إلى مجموعة من الأفراد، كثُر عددهم أو

قل، ما لم يكونوا يشكلون طائفة أو أمة أو ما في معناهما.

وهكذا فنحن عندما نتحدث هنا عن «المسألة الثقافية في الوطن العربي» فإنما نتحدث عن الثقافة العربية في ارتباطها بالوطن العربي، بمعنى أن موضوعنا ليس هذه «الثقافة العربية» هكذا بإطلاق، أعني بوصفها حقلاً أو حقولاً معرفية وايديولوجية يمكن أن تدرس وتحلّل كما تدرس وتحلل مختلف المعارف والعلوم بقطع النظر عن علاقتها بهوية حامليها، بل موضوعنا، بالعكس من ذلك، هو الثقافة العربية كما تتحدد بالإضافة إلى «الوطن العربي»، أي بوصفها مقوماً من مقومات «مفهوم الوطن العربي» نفسه الذي يتطابق مع مفهوم «الأمة العربية» على الرغم من الانفصال اللغوي الاشتقاقي القائم في اللغة العربية بين مفهوم «الوطن» الذي يحيل إلى رابطة مادية جغرافية (الأرض) ومفهوم «الأمة» الذي يحيل إلى رابطة روحية اجتماعية (أصل... دين..).

«الوطن العربي» رقعة جغرافية فعلاً، محدودة بحدود طبيعة واضحة: المحيط الأطلسي، الخليج العربي، البحر الأبيض المتوسط، الصحراء الكبرى، المحيط الهندي. غير أن ما يجعل من هذه الرقعة «وطناً» ليس هذه الحدود الطبيعية الجغرافية، فكم من بقاع في الكرة الأرضية محدودة بحدود طبيعية مماثلة لا تشكل وطناً واحداً بل هي مسرح لأوطان عدة (أوروبا الغربية، شبه القارة الهندية... إلخ). وإنما تكون الرقعة الجغرافية وطناً إذا كانت مسكناً لشعب يعيش على صعيد

وعيه «وحدة» أخرى بالإضافة إلى وحدة الأرض، وليس من السهل تعيين هذه «الوحدة الأخرى»، فقد تكون وحدة «عرق» أو الاعتقاد في «وحدة» العرق، وقد تكون وحدة سياسية كما قد تكون وحدة ثقافية. ومن هنا تعدد «المسائل» التي يمكن أن تطرح بالنسبة إلى شعب من الشعوب على مستوى «الهوية»، وهي أساساً ثلاث: المسألة الإثنية والمسألة السياسية والمسألة الثقافية. والوطن العربي، يعاني في الوقت الراهن، كما عانى في فترات من تاريخه وكما تعاني أوطان أخرى، مشاكل على هذه المستويات جميعاً: فالوطن العربي ليس موطناً لجماعة إثنية واحدة بل لجماعات ومجموعات ذات أصول إثنية مختلفة، والوطن العربي ليس أرضاً لدولة واحدة بل تتقاسم رقعته الجغرافية دول ودويلات بعضها يمتد بجذوره إلى الماضي وبعضها لا جذور له. والوطن العربي ليس ميداناً لتطبيق سياسة ثقافية واحدة بل كل دولة فيه لها نظام تعليمها الخاص وبرامجها الخاصة وتوجّهاتها الثقافية والايديولوجية الخاصة.

ولكن، مع هذا الاختلاف المتعدد الأبعاد هناك وحدة، أو على الأقل هناك نزوع دائم إلى الوحدة على هذه المستويات جميعاً: فليس هناك «عِرْق» في الوطن العربي يريد فعلاً الانفصال والخروج عن هذا الوطن، بل كل ما هناك، وهذا شيء طبيعي تماماً، هو المطالبة بحق «الاختلاف» داخل الوحدة وهو الحق الذي يعبّر عنه عادة بـ «حقوق الأقليات»، حقوقها الاجتماعية والسياسية والثقافية، وهي حقوق يؤول

أمرها إلى المسألة السياسية، مسألة الديمقراطية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليس هناك في الوطن العربي دولة قطرية، سواء كانت ذات جذور عميقة أو غير ذات جذور، تعارض أو تستطيع أن تعارض الطموح السائد في أرجاء الوطن العربي قاطبة إلى نوع من الوحدة السياسية، نوع من الدولة العربية الواحدة أو المتحدة، بل، بالعكس، هناك نظم وحكومات عربية لا تَسْتمِدُّ مشروعيتها، على الأقل في نظر نفسها، إلا بكونها تعمل و«تناضل» من أجل الوحدة، وهناك نظُم وحكومات عربية أخرى يمكن أن تبلغ بها «الشجاعة» أيَّ مبلغ، ولكنها لا تستطيع المجاهرة بأي شكل من أشكال العداء للطموح السائد، الطموح نحو وحدة عربية ما.

كيف نفسر هذه المفارقات: التعدّد والاختلاف اللذين يَجْمَعُهُما ويحتويهما نزوع دائم إلى الوحدة والائتلاف: نزوع عنيد وقائم باستمرار إلى درجة أنه أصبح يشكل ـ أو هو يشكل دائماً ـ عنصراً من عناصر الواقع العربي وتجليّاً من تجلياته؟ وبعبارة أخرى، إذا كانت «كل» المعطيات الموضوعية (الإثنية والسياسية والثقافية، دع عنك الاقتصاد) تكرّس التعدد والاختلاف في الوطن العربي، فمن أين هذا المظهر الوحدوي الدائم فيه، من أين يستمد وجوده واستمراريته وقوته؟

إذا نحن سبرنا وقسمنا، كما يقول الفقهاء، أي إذا نحن حصرنا وحلّلنا جميع الجوانب التي يحتمل أن تمدنا بالجواب الصحيح، فإن

الجانب المرشح أكثر من غيره، بل الجانب الذي يفوّض نفسه كحَامِل للجواب الصحيح هو الجانب المعبّر عنه بـ «الثقافة العربية». ذلك لأن الثقافة العربية كانت ولا تزال المقوّم الأساسي بل الوحيد لعروبة الأقطار العربية، وبالتالي للشخصية العربية والوحدة العربية. ويكفي أن يتساءل المرء: ماذا سيبقى من عروبة العرب أو من دعائم شخصيتهم أو من مقوّمات وحدتهم إذا نحن سحبنا منها الثقافة العربية؟ إن ما يجمع بين الأقطار العربية بصورة متواصلة، في الماضي كما في الحاضر، ليس السياسة ولا الاقتصاد ولا برامج التربية والتعليم... إلخ. فالاختلاف القائم بين الأقطار العربية، بعضها مع بعض، في هذه المجالات لا يقل عن الاختلاف القائم بين أي قطر منها وبين أية دولة أجنبية، بل إن الارتباط بين الدول العربية، كلا على حدة وبين بعض الدول الأجنبية في مجالات الاقتصاد والسياسة والتعليم أقوى وأمتن في الوقت الحاضر من الارتباط القائم بين أية دولة عربية وأخرى في هذه المجالات. وإذاً فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا برامج التعليم توحّد حالياً بين الأقطار العربية، وإنما يوحّد بينها، بل يفرض الوحدة عليها، عنصر واحد هو الثقافة العربية. فعلاً، هناك مقومات عديدة وأساسية للوحدة العربية، مثل اللغة والدين والماضي المشترك والآمال المشتركة، ولكن هذه جميعاً مجرد عناصر في كل، وليس هذا الكل شيئاً آخر غير الثقافة العربية ذاتها، فالثقافة العربية هي في آن واحد لغة ودين وماض مشترك ومستقبل مأمول، ومن هنا كانت وظيفتها التاريخية، وظيفتها

التوحيدية، هي هويتها نفسها، لا بل ماهيتها نفسها.

تلك إذاً، هي الوظيفة التاريخية للثقافة العربية في الوطن العربي، وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. والمسألة المطروحة، أعني التي تطرح نفسها باستمرار على الوعي العربي المعاصر، هي: كيف العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة التاريخية للثقافة العربية حتى تستطيع الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام، وعلى المستويات كافة؟ تلك هي المسألة... المسألة الثقافية في الوطن العربي كما تتحدد تاريخياً وإيجابياً، وكما سنفكر فيها هنا.

٣ ـ التخطيط لثقافة الماضي...

«... التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمر عبر التخطيط لثقافة الماضي... ذلك لأنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا والماضي حاضر فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي...»

عندما حددنا الوظيفة التاريخية للثقافة العربية بأنها وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بالوطن العربي من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها، خلصنا إلى الاستنتاج التالي وهو أن «المسألة الثقافية في الوطن العربي»، حاضراً، يجب أن تطرح كما تتحدد تاريخياً وإيجابياً، أي بالصيغة التالية: «كيف العمل على تقوية وتنمية هذه الوظيفة التاريخية للثقافة

العربية حتى تستطيع الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام وعلى المستويات كافة؟».

واضح أننا لا ندّعي أن الوحدة العربية ستتحقق عملياً من خلال الوظيفة التي يمكن أن تؤديها الثقافة العربية، وإنما ندّعي فقط أنها هي التي ارتفعت ومن شأنها أن ترتفع بـ «الوطن العربي» من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء لـ «الأمة العربية». أما التحقيق الفعلي للوحدة العربية بقيام دولة واحدة أو اتحادية تتطابق سياسياً وقانونياً مع «الأمة العربية»، فهذه مسألة أخرى لا تتوقف على الثقافة وحدها بل تتوقف أكثر على عوامل أخرى اقتصادية وسياسية ودولية... الخ ومع ذلك، وسواء توافرت هذه العوامل أم لم تتوافر، وسواء تحققت الوحدة المنشودة اليوم أو غداً أم لم تتحقق، فإن الوظيفة التاريخية للثقافة العربية ستبقى، في مظهرها الايجابي الفاعل، هي ـ كما قلنا ـ الدفع بالنزوع الوحدوي في الوطن العربي خطوات حاسمة إلى الأمام وعلى المستويات كافة. وإذاً فنحن نتحرك هنا على مستوى «تقوية النزوع الوحدوي» وليس على مستوى «التحقيق الفعلي للوحدة».

لربما كان هذا التوضيح ضرورياً للحيلولة دون الوقوع في سوء تفاهم كثيراً ما نقع فيه نحن معشر القراء و«المفكرين» العرب، نحن الذين غالباً ما نقرأ المعاني قبل قراءة الألفاظ، فنقرأ في الألفاظ ما ليس فيها وتذهب بنا التأويلات والاعتراضات كل مذهب إلا المذهب الذي تقوم الألفاظ دالة عليه. نحن نتحرك إذاً على مستوى «النزوع

الوحدوي» ونطرح «المسألة الثقافية في الوطن العربي» على هذا المستوى. وبعبارة أخرى، إن القضية التي تشغل اهتمامنا هنا ليست قضية «التحقيق الفعلي للوحدة» بل فقط قضية «إعادة تأسيس الوعي بالوحدة»، علماً بأن المسألة الثقافية، بل وظيفة الثقافة، ليست إلا واحدة من العوامل التي من شأنها، إذا ما حُرِّكَتْ في اتجاه يخدم هذا الهدف، أن تساعد فعلاً على إعادة التأسيس هذه.

كيف نعالج المسألة إذاً في هذا الاتجاه؟

المسألة الثقافية في الوطن العربي، منظوراً إليها من زاوية وظيفتها التاريخية كما حددناها قبل، ليست مسألة حاضر الثقافة العربية وحسب، بل إنها أيضاً مسألة ماضيها ومسألة مستقبلها. ذلك لأن حاضر الثقافة العربية، حاضرها الراهن الآن، هو أشبه ما يكون بـ «وعي شقي» يتقاسمه الماضي والمستقبل: وعي لم يجد سبيله بعد إلى إعادة ترتيب علاقته بالماضي ومن ثم شق طريقه لبناء علاقته بالمستقبل، بل هو ينوسُ بين ماضٍ لا يستطيع التحرر منه لأنه يمتلكه وبين مستقبل لا يستطيع الإرتماء في أحضانه لأنه غير مؤهل له بعد: هو لا يملك من الاستقلال إزاء أحلام ماضيه وغيوم مستقبله ما يمنحه ما يلزم من الحصانة والثقة بالذات. وليس من سبيل لتجاوز هذا «الوعي الشقي» وتصفيته غير سبيل واحدة في ما نعتقد، هي إعادة ترتيب العلاقة مع الماضي في الوقت نفسه، الذي نعمل فيه على بناء العلاقة مع المستقبل. ومن هنا ثلاث قضايا أساسية تطرح نفسها كمكونات رئيسية للمسألة

الثقافية في الوطن العربي كما حددناها: **القضية الأولى** تتعلق بـ «التخطيط» لثقافة الماضي، و**القضية الثانية** تتعلق بتحديد مفهوم «الثقافة القومية» العربية في ضوء معطيات الواقع العربي، و**القضية الثالثة** تتعلق بـ «التخطيط» لثقافة المستقبل.

لنبدأ بإلقاء بعض الضوء على القضية الأولى.

ربما يبدو من قبيل «التلاعب» بالأفكار القول بأن التخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يمر عبر التخطيط لثقافة الماضي. غير أن قليلاً من التفكير يضعنا أمام الحقيقة التالية، وهي أننا نجد أنفسنا فعلاً، نحن العرب المعاصرين، نفكر في الماضي كلما اتجهنا بأنظارنا إلى المستقبل: إن التفكير في مستقبلنا يحيلنا مباشرة إلى التفكير في ماضينا. ذلك أنه ما من قضية من قضايا الفكر العربي المعاصر إلا وكان الماضي حاضراً فيها كطرف منافس، وذلك إلى درجة يبدو معها أنه من المستحيل علينا، نحن العرب المعاصرين، أن نجد طريق المستقبل ما لم نجد طريق الماضي. وبعبارة أخرى، يبدو أنه لا يمكن للعرب أن يحلوا مشاكل المستقبل إلا إذا حلوا المشاكل التي أورثهم إياها الماضي: إلا إذا أحصوا وحاصروا رواسبه في الحاضر. إن ثقل الماضي وهيمنته على الوعي العربي الحديث والمعاصر معطى واقعي لا بد من الاعتراف به قصد السيطرة عليه، ولا أظن أن هناك من يستطيع أن يجادل في أن الماضي يشكل في الوعي العربي الراهن عنصراً محورياً في إشكاليته، ومن السذاجة إغفاله أو الطموح إلى تحقيق الحداثة بالقفز

عليه. وهل نحتاج هنا إلى التذكير بأن كثيراً من العرب يتقاتلون، بل يقتتلون، بدوافع ترجع إلى ذكريات من الماضي، ذكريات الصراع السياسي الذي خلدته الحرب بين علي ومعاوية؟ وهل نحتاج كذلك بصَدَدِ قولة ذلك الفيلسوف اليوناني الذي قال «الأموات يحكمون الأحياء»، هل نحتاج إلى بيان يؤكد انطباق مضمون هذه القولة علينا نحن العرب المعاصرين، انطباقها على وعينا وطريقة تفكيرنا وأنماط استشرافاتنا؟ لا نحتاج إلى شيء من ذلك خصوصاً والمثل العربي يقول: «تفسير الواضحات من الفاضحات». وإذاً يجب البدء بإزالة الضباب عن رؤيتنا للماضي كي تتضح أمامنا معطيات الحاضر ومعالم المستقبل، يجب التخطيط لثقافة الماضي كي نستطيع التخطيط لثقافة المستقبل، بوعي صحيح غير شقي.

والتخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لنا، نحتويه بدل أن يحتوينا. إن ذلك وحده هو ما سيجعلها قادرة بالفعل على تأسيس ثقافة المستقبل. ومن هنا تبدو لنا واضحة جلية إحدى المهام الرئيسية التي يجب أن ينجزها «التخطيط لثقافة الماضي»: إنها إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي. والحق إن التاريخ الثقافي العربي السائد هو مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه، الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانيات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة في تلك العصور. وإذاً فنحن ما زلنا

سجناء للرؤى والمفاهيم والمناهج القديمة التي وجهتهم فتحكمت في إنتاجهم، مما يجرنا، دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته. نحن إذاً في حاجة إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي العربي بروح نقدية وبتوجيه من طموحاتنا في التقدم والوحدة.

نعم، بدأت تظهر في السنين الأخيرة محاولات يحركها مثل هذا الطموح (ومن جملتها محاولتنا المتواضعة التي ضمّناها عدة مؤلفات)، ولكن لا بد من الاعتراف مع ذلك بأننا ما زلنا في أول الطريق. فالأطروحات التي تبشّر بها هذه المحاولات ما زالت وستبقى لمدة من الزمن مجرد أطروحات، **أولاً** لأنها بالفعل كذلك، وبالتالي فهي محتاجة إلى نقاش يرتفع إلى مستواها ليرتفع بها إلى مستوى أعلى، **وثانياً** لأن المناخ الثقافي الراهن مناخ مريض ومرتبك: مريض بما لا زال يشده إلى القوالب الجاهزة والمفاهيم غير المبيأة وهي كثيرة، ومرتبك بسبب ما يحاصره من إفرازات اللحظة العربية الراهنة المتموجة المضببة.

غير ان هذه الوضعية، وضعية البداية التي تضايقها العوائق من كل جهة، إذا كان من شأنها أن تدفع إلى التشاؤم بالنسبة إلى المستقبل المنظور، فإن من شأنها أيضاً بوصفها لا البداية الأولى بل بوصفها إحدى البدايات المستأنفة، أن تدفع بالأحلام والطموحات الجامحة التي حملتها البدايات السابقة إلى الوراء لتفسح المجال للعقل ليمارس دوره

النقدي الخلاق استعداداً، بل إعداداً، لطفرة نتجاوز بها الوضعية الراهنة ومكوناتها.

٤ ــ في مفهوم «الثقافة القومية» العربية

«... فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها، وفي إطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتجات الثقافات المحلية الشعبية. ولتعميمها لا بد من تعريبها...»

في إطار معالجتنا لـ «المسألة الثقافية في الوطن العربي» سبق أن أكدنا على ضرورة الربط بين مفهوم الثقافة القومية وبين الوظيفة التاريخية لهذه الثقافة، وظيفة التوحيد المعنوي، الروحي والعقلي، وظيفة الارتفاع بـ «الوطن العربي» من مجرد رقعة جغرافية إلى وعاء للأمة العربية لا تكون إلا به ولا يكون إلا بها. وفي هذا الإطار طرحنا كمهام ضرورية ومستعجلة ثلاث خطوات أساسية: التخطيط لثقافة الماضي، تحديد مفهوم الثقافة القومية، التخطيط لثقافة المستقبل. تحدثنا

في الحلقة الأخيرة عن المهمة الأولى وسيكون علينا هنا أن نقول كلمة عن المهمة الثانية.

لنبدأ أولاً بالتأكيد على مسألة أساسية، بل على اختيار مبدئي يفرض نفسه بحكم الواقع الراهن وبحكم التاريخ أيضاً، وهو أن الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي لا تعني قط، ولا يمكن أن تعني، فرض نمط ثقافي معين على الأنماط الثقافية الأخرى، المتعددة والمتعايشة، عبر تاريخنا المديد، داخل الوطن العربي الكبير. إن التعدد الثقافي في الوطن العربي واقعة أساسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في إغناء وإخصاب الثقافة العربية القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي.

هناك على صعيد الوطن العربي، وداخل كثير من أقطاره، كما هو الشأن في أقطار أخرى في العالم، ثقافات «أقوامية»، ثقافات أقليات إثنية أو دينية أو لغوية تعيش مع الثقافة العربية التي تشكل في كل الأقطار العربية الثقافة القومية الرسمية. والحل لمشكلة التعدد الثقافي الراجع إلى تعدد الأقليات في الوطن العربي لن يكون حلاً قومياً حقاً إلا بتوسيع دائرة الثقافة العربية القومية كيما تضم بين جنباتها الثقافات الأقوامية تلك. وهذا يتطلب مراجعة مفهوم «الثقافة القومية» العربية. فكيف ينبغي أن تتم هذه المراجعة؟

يميل التصور السائد اليوم للثقافة القومية العربية إلى جعل نقطة

بدايتها في العصر الجاهلي. وهذه في نظرنا نقطة بداية ضيقة جداً تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي، بل تقطعها عن جذورها، عن أصولها وفصولها. إن الحياة الفكرية والأدبية في العصر الجاهلي لم تكن سوى مظهر من مظاهر ثقافة أوسع، بل لقد كانت مجرد امتداد خافت باهت لحقل ثقافي واسع وعميق تمتد جذوره إلى السومريين والمصريين القدماء والفينيقيين واليمنيين القدماء والسريانيين وسكان المغرب العربي الامازيغ. وإذا كان العصر الجاهلي العربي قد اكتسى أهمية كبرى في تاريخنا الثقافي «الرسمي» المكتوب، فليس ذلك بسبب إمكانياته الثقافية الذاتية بل من أجل ما أضفي عليه من أهمية حينما جعله بعض المفسرين الأوائل إطاراً مرجعياً لغوياً لفهم القرآن. على أن العصر الجاهلي لم يكتسب في الحقيقة كل تلك الأهمية التي ظل يحظى بها إلى الآن إلا بفضل ما تم في عصر التدوين، العصر العباسي الأول، من تأسيس شامل للثقافة العربية في المجالات الدينية واللغوية والعلمية والفلسفية كافة. وفي نظرنا فإن البداية الفعلية للثقافة القومية العربية، الثقافة العربية الإسلامية، بوصفها المقوم الأساسي للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما نتحدث عنهما اليوم، إنما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي. ففي عصر التدوين شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها: لقد تم في هذا العصر تقعيد اللغة العربية، أي الارتفاع بها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تتعلم بأساليب علمية وعملية، الشيء الذي لم يكن يتوفر عليه العصر الجاهلي. وفي

عصر التدوين أيضاً أُعيدَ بناء العصر الجاهلي ذاته: أدبِه وأخبارِه وأيامِه، هذا فضلاً عن تدوين علوم الحديث والتفسير والفقه والتنظير للعقيدة الدينية. وفي عصر التدوين كذلك تم بطريق الترجمة والاقتباس دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتنوع، الذي خلفته الثقافات القديمة، البابلية والفينيقية والسريانية والمصرية الاسكندرانية/ اليونانية في الثقافة العربية الإسلامية الواحدة. وبعبارة أخرى، لقد أسهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الإسلامي كلها، بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربية التي أصبحت منذ ذلك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي. وكان من نتيجة هذه الإسهامات المتعددة المتنوعة أن تعددت وتنوعت، داخل الثقافة العربية الإسلامية، المذاهب والرؤى والإستشرافات سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة، مما كان عامل إغناء وإخصاب للثقافة العربية، ولربما أيضاً أحد عوامل بقائها وخلودها.

وإذاً، يمكن القول بصفة عامة إن ما كان قد تبقى من العناصر الحيَّة أو القابلة للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الإسلام قد اندمج بصورة أو بأخرى، خلال عصر التدوين وبعده، في الثقافة العربية الإسلامية، الشيء الذي يعني، ويجب أن يعني، أن الدعوة إلى الارتباط بالفرعونية أو الفينيقية أو الأشورية... إلخ. أصبحت منذ ذلك الوقت، منذ عصر التدوين، دعوة غير ذات موضوع، ولا تحمل أي بعد تاريخي. وإذاً فيجب أن نعي تمام الوعي أن قوة الثقافة العربية،

وبالتالي مفعولها القومي الوحدوي إنما يرجع إلى ما تم في عصر التدوين وامتداداته، عصر البناء الثقافي العربي العام الذي يجب أن نتخذ منه ليس فقط نقطة بداية للثقافة العربية القومية بل أيضاً إطارها المرجعي العام.

نعم لقد شهد عصر التدوين غلياناً ثقافياً كان من جملة مظاهره ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعوبية». غير أن وحدة الثقافة العربية إنما صنعت خلال ذلك الصراع الثقافي الفكري الايديولوجي الذي شهده عصر التدوين والذي كانت من ورائه شروط موضوعية هي جزء من التاريخ العربي الإسلامي، تقع داخله لا خارجه. والمهم في الأحداث عندما تصبح في ذمة التاريخ هو نتائجها وليس دوافعها. ونحن نعرف أن النتيجة الأساسية التي انتهى إليها ذلك الغليان الثقافي الذي شهده العصر العباسي الأول خاصة، هو هذه الثقافة العربية الإسلامية الواحدة الموحّدة. أما دوافع ذلك الغليان، أقوامية كانت أو طبقية أو سياسية، فقد ماتت مرة واحدة وإلى الأبد بعد أن أدت وظيفتها. فمن الخطأ كل الخطأ، إذاً، نَقْلُ مشاكل الماضي إلى الحاضر والانخراط فيها، بوعي أو من دون وعي، حتى ولو كان الهدف هو الدفاع عن «الأصالة القومية». إن الأصالة القومية في الثقافة العربية لا ترجع إلى العصر الجاهلي وحده، ولا إلى ما قبله دون ما بعده، ولا حتى إلى عصر التدوين بمفرده. إن الأصالة القومية في الوطن العربي، سواء في مجال الثقافة أو في غيره من المجالات، هي تلك التي صنعها ويصنعها

العرب كل يوم بل كل ساعة. فالأصالة ليست كنزاً ولا ركازاً، ليست معطى خاماً ولا قطعة في متحف، بل الأصالة سِمَة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع. والخصوصية والإبداع ليسا وقفاً على فترة معينة، لا في التاريخ العربي ولا في تاريخ أي شعب من الشعوب. وإذا كانت بعض الفترات قد شهدت من الأعمال الإبداعية الأصيلة أكثر مما عرف غيرها، فنحن لا نظن أنَّ أحَداً يجادل في أن عصر التدوين كان الفترة الذهبية في التاريخ الثقافي العربي. فلنستلهم إذاً ما تَمَّ في هذا العصر من تخطيط شامل للثقافة العربية لتشييد عصر تدوين جديد نقوم فيه بإعادة بناء شاملة للثقافة القومية العربية التي يجب أن تشمل اليوم كما شملت في الماضي كل الثقافات المحلية والشعبية داخل الوطن العربي، مع التفتح التام على الثقافات الأجنبية الأخرى. ومن دون شك، فإن التواصل والمثاقفة في جو من الحرية والديمقراطية سيفسحان المجال للاحتفاظ، بصورة طبيعية جدلية، بالعناصر الحية في التعددية وتجاوزها في آن واحد لصالح ثقافة قومية واحدة أكثر انصهاراً وخصوبة.

نعم تطرح حالياً في بعض الأقطار العربية مسألة اللغة، لغة بعض الثقافات المحلية. ونحن نعتقد أن الحل الطبيعي لهذه المشكلة يجب أن يمر عبر تعميم التعليم ونشر المعرفة العلمية. إن لغة العلم في الوطن العربي، من الخليج إلى المحيط، لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية، ليس فقط لأنها كانت كذلك في الماضي، وهي كذلك إلى حد ما في

الحاضر، بل أيضاً لأن أية لهجة داخل الوطن العربي لا تستطيع أن تتحول إلى لغة علمية تطال اللغة العربية، هذا فضلاً عن انتشار هذه الأخيرة واحتلالها مكانة مرموقة بين اللغات الحية في العالم. فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي إطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتجات الثقافات المحلية الشعبية، ولتعميمها لا بد من تعريبها. إن الثقافة الشعبية والإثنية في كل قطر عربي يجب أن تكون حاضرة في جميع الأقطار العربية بأصالتها وابداعاتها، وهذا يتطلب بطبيعة الحال تعريبها، وفي تعريبها تحقيق لها، وبالتالي إزالة صفة «الأقوامية» عنها، الصفة التي ترتبط غالباً بمفهوم الأقلية السلبي الذي يعني الانكماش والتقوقع والتشبث في مراحل دنيا من التطور.

٥ ـــ التخطيط لثقافة المستقبل

«... إن امكانيات العالم العربي وقدراته ككل، المادية والفكرية من جهة، والانفتاح مع القابلية الهائلة للتطور اللذان يطبعان الثقافة العربية من جهة أخرى، يجعلان قضية مستقبل هذه الثقافة قضية إرادة قبل كل شيء: إرادة المثقفين أولاً وبالذات...»

التخطيط لثقافة المستقبل، أو لمستقبل الثقافة، هو الآن من القضايا الأساسية التي تحظى باهتمام زائد في أنحاء العالم «المتحضر» كافة، العالم المنخرط بهذه الدرجة أو تلك في مسلسل التطور العلمي والتقاني (التكنولوجي) الذي يطبع الحضارة المعاصرة. ذلك أن هذه الحضارة، حضارة العلم والتقانة، تختلف عن جميع الحضارات الأخرى، التي عرفها الإنسان منذ ظهوره على الأرض، بخاصية أساسية جديدة هي التوسع والانتشار والنزوع نحو العالمية والهيمنة، والعمل

بالتالي على «ضرب» الخصوصيات الثقافية بتفكيك أسسها المادية والمعنوية وتغييرها. وليست ثقافات العالم الثالث، ثقافات البلدان المستضعفة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، هي وحدها المهددة في خصوصياتها، وبالتالي في كياناتها ذاتها، بل إن التهديد أصبح يطرق بجد أبواب ثقافات البلدان «القوية» نفسها، بلدان القارة الأوروبية. أما مصدر هذا التهديد فلم يعد يخفى على أحد: إنه حضارة ذلك «البلد» الذي يمتلك اليوم قوة العلم والتقانة امتلاكاً ويسخرها تسخيراً في اتجاه التوسع والهيمنة معززاً في ذلك بقوة المال وما يلزم عنها من قوى أخرى.

وإذاً فنحن سنقلل من أهمية التخطيط لمستقبل ثقافتنا وضرورته إذا نحن اقتصرنا على النظر إليه من زاوية حاجتنا الملحة إلى الحداثة والتجديد في كل مرافق حياتنا. ذلك لأن حاجتنا، الملحة كذلك، إلى الدفاع عن خصوصيتنا الثقافية ومقاومة الغزو الكاسح الذي يمارسه، على مستوى عالمي، إعلامياً وبالتالي ايديولوجياً وثقافياً، المالكون للعلم والتقانة المسخرون لهما لهذا الغرض، لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة، دخول الذوات الفاعلة المستقلة وليس دخول «الموضوعات» المنفعلة المسيرة.

وإذاً فالتخطيط لثقافة المستقبل في الوطن العربي يجب أن يأخذ في حسبانه هذين الجانبين معاً وفي آن واحد: نحن في حاجة إلى التحديث، أي إلى الانخراط في عصر العلم والتقانة كفاعلين

مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى حماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يُمَارس علينا وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والتقانة. وليست هاتان الحاجتان الضروريتان متعارضتين كما قد يبدو لأول وهلة، بل بالعكس هما متكاملتان، أو على الأصح متلازمتان تلازم الشرط مع المشروط.

ذلك لأنه من الحقائق البديهية في عالم اليوم أن نجاح أي بلد من البلدان، النامية منها أو التي هي في «طريق» النمو، نجاحها في الحفاظ على الهوية والدفاع عن الخصوصية، مشروط أكثر من أي وقت مضى بمدى عمق عملية التحديث الجارية في هذا البلد، عملية الانخراط الواعي، النامي والمتجذر، في عصر العلم والتقانة. إن القانون الذي يحكم عالم اليوم هو قانون المنافسة، قانون السعي إلى تقوية نفوذ «الأنا» ومقاومة نفوذ «الآخر» المنافس وإضعاف شخصية «الآخر» المستضعف. والوسيلة في كل ذلك واحدة: اعتماد الإمكانيات اللامحدودة التي أصبح يوفرها العلم والتقانة على المستويين المادي والفكري. وهذا ما نلمسه بوضوح في تخطيطات الدول الأوروبية التي يدق في كثير منها ناقوس خطر «الغزو الأمريكي» الإعلامي الثقافي الذي يتهددها في لغتها وسلوك أبنائها وتصوراتهم الجمعية، والذي يوظِّف أرقى وسائل العلم والتقانة ـ ومنها الأقمار الصناعية ـ في اكتساح مختلف الحقول المعرفية والخصوصيات الثقافية على صعيد

عالمي. وهكذا لم تعد التخطيطات في هذه البلدان، الأوروبية، تقتصر على الاسقاطات، أي على العمل على تغطية حاجات التطورات المقبلة التي تُحتسب انطلاقاً من معطيات الحاضر، بل إنها أخذت الآن تعمل على إعادة هيكلة المؤسسات الاقتصادية وتحديث المعاهد العلمية والتقانية بالصورة التي تمكنها من الصمود أمام «الآخر» المكتسح والدخول معه ثانياً في حلبة المنافسة على «الآخرين» المتخلفين عن الركب.

وغني عن البيان القول إننا نحن العرب نقع في زمرة هؤلاء «الآخرين» المتخلفين عن الركب، بل نحن في مقدمة المستهدفين منهم، وبالتالي فنحن معرضون لِغَزْوٍ ثقافي مضاعف: الغزو الكاسح الذي يحدث على مستوى عالمي، والغزو الذي تمارسه علينا الدول الاستعمارية التقليدية. أما الوسائل فهي نفسها: الإعلام بالمعنى الواسع والمتشعب، الإعلام الذي يغزو العقل والخيال والعاطفة والسلوك ناشراً قيماً وأذواقاً وعادات جديدة تهدد الثقافات الوطنية والقومية في أهم مقوماتها ومكامن خصوصيتها.

ليس هذا فحسب، بل هناك إلى جانب هذا الغزو المضاعف، وفي مقابله، قصور مضاعف من طرفنا: قصور على مستوى الحداثة التي نعيشها وقصور على مستوى الفعل والتخطيط اللذين نقوم بهما.

فمن جهة، ما زالت ثقافتنا، مثلها في ذلك مثل جميع مرافق حياتنا

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لم تستوعب بعد استيعاباً فاعلاً أسس الحضارة المعاصرة، أسسها العلمية والتقنية، لا على مستوى الفكر والتفكير ولا على مستوى العلم والتغيير. إننا في هذا المستوى وذاك ما نزال نعيش «صدمة الحداثة» على مستوى الفعل ورد الفعل اللذين يحركهما التنافر والتناقض وليس التفاعل والتكامل. إن هذا يعني أن ثقافتنا ما زالت محكومة إلى حد بعيد بيناها التقليدية الجامدة وأن هذه الأخيرة لم تترك بعد مكانها لبنى حديثة قادرة على أداء وظيفة البنى القديمة على مستوى الحفاظ على الهوية والخصوصية، وقادرة في الوقت نفسه كذلك على استيعاب الجديد، كل جديد، على مستوى العلم والتقانة استيعاباً إيجابياً فاعلاً.

ومن جهة أخرى، ما زال عملنا بالتخطيط محدوداً وقاصراً: فالتخطيط في الأقطار العربية ـ دع عنك التخطيط المشترك بين هذه الأقطار ـ لا يشمل، إن وجد، مختلف مرافق الحياة في كليتها، بل هو يقتصر على جوانب منها، وفي الغالب دونما فعالية. وهو إلى جانب ذلك تخطيط قاصر لأنه إذ يعتمد أسلوب الإسقاطات، إسقاط معطيات الحاضر على المستقبل، يعمل لا على التغيير والتجديد وإعادة البنينة، بل تكاد أهدافه تنحصر في إعادة إنتاج الحاضر بما فيه من نقائص ومفارقات: إعادة إنتاج القديم المتخلف والجديد المترهل. هذا في القطاعات التي يشملها هذا النوع من التخطيط. أما القطاعات الأخرى التي لا يعرف التخطيط إليها سبيلاً، وفي مقدمتها قطاع

الثقافة، فهي متروكة لسياسة «ترك الحبل على الغارب» حيناً، ومعرضة حيناً آخر لسياسة الضغط والقمع وتسويد الصوت الواحد، هو صوت الجهاز الرسمي، جهاز الدولة.

ويبقى بعد هذا كله السؤال الأساسي والضروري، سؤال: «ما العمل؟».

لنكتف هنا، في إطار التماس الجواب عن هذا السؤال، بالتأكيد على الحقائق الثلاث التالية: **الأولى** هي أن التخطيط للمستقبل جزء من عملية صنع المستقبل. والمستقبل في العالم المعاصر هو للمجموعات المتكتلة المتحدة وليس للطوائف ولا الجماعات ولا للشعوب والأمم المجزأة الضعيفة المستضعفة. **والثانية** هي أن التخطيط لثقافة المستقبل، وفي الوطن العربي بالذات، لا معنى له ولا شيء يضمن له النجاح، إذا لم يكن جزءاً من التخطيط للثقافة العربية ككل، ثقافة الماضي والحاضر والمستقبل، تخطيطاً يعتمد النظرة العلمية النقدية ويستهدف إعادة ترتيب العلاقات داخل ثقافة الماضي والحاضر في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على بناء علاقات متينة بين خصوصيتنا الثقافية وعمومية عطاءات وأفاعيل العلم والتقانة... وتبقى الحقيقة **الثالثة** وهي أن إمكانيات الوطن العربي وقدراته ككل، المادية والفكرية من جهة، والانفتاح مع القابلية الهائلة للتطور اللذين يطبعان الثقافة العربية من جهة أخرى، يجعلان قضية مستقبل هذه الثقافة قضية إرادة قبل كل شيء، إرادة المثقفين أولاً وبالذات. وإذاً فمستقبل الثقافة العربية يتوقف

أولاً وقبل كل شيء على مدى امتلاك المثقفين لإرادتهم، على مدى استقلالهم ومدى حرصهم، بل تفانيهم في الحفاظ لأنفسهم على موقعهم الطبيعي، الموقع الذي يقع خارج السلطة المستبدة وينير الطريق للقوى الشعبية.

القسم الثاني

اشكالية الأصالة والمعاصرة
في الفكر العربي المعاصر

١ ـــ ازدواجية مفروضة أم مسألة اختيار؟

«... وإذاً فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار أحد نموذجين ولا مشكل أن نوفق بينهما، بل إن المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكلة في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية...»

كثيراً ما تطرح إشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... إلخ.، وبين «التراث» بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم، نموذجاً بديلاً و«أصيلاً» يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة. ومن هنا تصنف المواقف إزاء هذا «الاختيار» إلى ثلاثة أصناف رئيسية: مواقف «عصرانية» تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه

تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل؛ ومواقف «سلفية» تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدات العصر؛ ومواقف «انتقائية» تدعو إلى الأخذ بـ «أحسن» ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً.

وواضح أن الأمر يتعلق لا بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة، بل بثلاثة أصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون في الغالب بلون الايديولوجيات السائدة. وهكذا نجد من بين دعاة المعاصرة من يحملون ايديولوجيا ذات مضامين ليبرالية، وآخرين يبشرون بايديولوجيا اشتراكية، تطورية اصلاحية، أو ماركسية لينينية، كما نجد فيهم صاحب النزعة القطرية الضيقة، وداعية القومية العربية، وقد يتفقان أو يختلفان في المضمون الايديولوجي الذي يعطيه كل منهما لدعوته: ليبرالي، اشتراكي... إلخ. أما دعاة الأصالة فتتوزعهم، هم كذلك، اتجاهات عدة: فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته، باعتباره عصر «جاهلية» يجب تركه جملة وتفصيلاً والعودة إلى «النبع» الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول، إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما

يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت ذاته يوسعون من دائرة «السلف الصالح» لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة وبكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها «صالحاً» يعمل بأوامر الدين ويستشير أهل الحل والعقد... إلخ.، إلى سلفيين مؤولين، أقصد أولئك الذين يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغاً جديدة لمؤسسات وقيم عربية إسلامية «أصيلة». هكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية، وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة و«حق» الفقراء في أموال الأغنياء واعتراضات أبي ذر الغفاري... إلخ. وقد نجد من بين هؤلاء وأولئك صاحب النزعة القطرية الطبقية وداعية القومية العربية وداعية العالمية الإسلامية. أما التوفيقيون فهم أكثر تشعباً: منهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، ومنهم الماركسي الأممي، والماركسي العربي، والقومي الليبرالي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميول السلفية، والعلماني العروبي ذو الميول الليبرالية، أو الماركسية، إلى غير ذلك من التركيبات «المزجية» التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية العربية.

ماذا تعني هذه التصنيفات المتشعبة بالنسبة إلى موضوعنا؟

لنلاحظ أن الأمر يتعلق في الحقيقة لا بتصنيف على مستوى واحد،

بل بتصنيف على مستويات **ثلاثة:** هناك المستوى الذي يتحدد بالزوج **الأصالة/ المعاصرة**، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج **الليبرالية/ الاشتراكية**، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج **القطرية/ القومية**. وعلى الرغم من تداخل هذه المستويات وتشابكها في الساحة الفكرية العربية، وأحياناً كثيرة في فكر الفرد العربي الواحد، فإنه من الضروري، من الناحية المنهجية على الأقل، الفصل بينها بصورة تجعل كل واحد منها ميداناً لنوع خاص من الخيارات والاشكاليات. وهكذا فإذا كان واضحاً أن المستوى الثاني الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية هو ميدان الخيارات الايديولوجية، أي الخيارات التي تعبّر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية ـ الطبقية، فإن المستوى الثالث الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية هو ميدان القرار السياسي «العربي» باعتبار أنه يطرح قضية «الدولة» في الوطن العربي: هل ينبغي أن تبقى قطرية، أم أنه يجب أن تكون واحدة أو اتحادية (ونحن نضع هنا هذه المسألة على المستوى السياسي لأننا نؤمن أن قضية الوحدة العربية قضية سياسية في الدرجة الأولى، أي أنها رهينة القرار السياسي. فلو أن استفتاء حراً نزيهاً أجري في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج حول هذه المسألة لاختارت الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية دولة الوحدة دون الدولة القطرية). أما المستوى الأول الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهو موضوع بحثنا، فهو في نظرنا لا ينتمي إلى ميدان الخيارات الايديولوجية ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو

ينتمي إلى ميدان آخر هو ميدان الاشكاليات النظرية، بالمعنى الذي أعطيناه لمفهوم الاشكالية في مقدمة هذا البحث.

وإذا نحن أخذنا بهذا الفصل، المنهجي على الأقل، بين هذه المستويات الثلاثة، أي إذا نحن انطلقنا في البحث والتحليل من التمييز بين النظري والايديولوجي والسياسي، فإننا سنجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في الطرح السائد لقضية الأصالة والمعاصرة والذي يحدد المسألة، كما قلنا في بداية هذه الفقرة، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي وبين التراث. والواقع أن هذا النوع من الطرح إذا كان يقدم وصفاً تخطيطياً عاماً للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إزاء هذه المشكل، ويغري بإقامة علاقات الانعكاس بين هذه الاتجاهات وبين الواقع الاجتماعي الطبقي، فإنه ـ أي هذا الطرح ـ لا يعبّر عن مضمون الاشكالية، مضمونها التاريخي، ولا عن أبعادها الحضارية.

ومن أجل تجنب الانزلاق مع مثل هذه الطروحات المغرية، ومن أجل تحليل أعمق لمضمون وأبعاد الإشكالية التي نحن بصددها، نقترح الانطلاق من وضع الطرح السائد موضع السؤال، فنقول: هل يتعلق الأمر فعلاً بـ «اختيار»؟ هل ما زلنا، نحن العرب في وضعية تسمح لنا بـ «الاختيار» بين ما نسميه «النموذج الغربي» وما نحلم به من نموذج «أصيل» نستعيده أو نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري؟

أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي»، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومّات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية... إلخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافىء، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والايديولوجية. والنتيجة من كل ذلك: غرس بنى النموذج الغربي في بلداننا، في العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والادارة والثقافة، وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا. هكذا وجد العرب أنفسهم، كما وجدت الشعوب المستعمَرة كلها نفسها، أمام عملية «تحديث» كولونيالي لبعض القطاعات في المجتمع، هي تلك التي تهم المستعمِر أكثر من غيرها، عملية «تحديث» لم تستنبت أسسها في الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرساً، بالاغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة

من القطاعات التي أصبحت تشكل، بعد الاستقلال، الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا، فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا وفينا من النموذج «التراثي»، أعني الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه إرث، والإنسان لا يختار إرثه كما لا يختار ماضيه وإنما يجره معه جراً، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأي تهديد خارجي. وهل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر. وإذاً فإلى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب، والمغروسة غرساً في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنى قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، وأحياناً بكامل قوتها وصلابتها، في قطاعات أخرى أو داخل القطاع الواحد مما أصبح يطلق عليه، في بعض البلدان العربية على الأقل، اسم «القطاع التقليدي». والنتيجة أن أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني ازدواجية صميمة على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل» ـ ولا مشاحة في الأسماء فالمسمى

واحد ـ هو استمرار للنموذج «التراثي» في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة. والقطاعان معاً منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا وفضاء تفكيرنا.

وإذاً فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار أحد نموذجين ولا مشكل أن نوفق بينهما، بل إن المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكلة في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية: نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس «تنمية» هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات «العصرية» من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث»، كما نصرف على القطاعات «التقليدية» من أجل الابقاء عليها وإحياء المندثر منها، باسم «الأُصالة» والحفاظ على «التقاليد»، ولكننا، وفي الوقت ذاته، نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر: صعيد الحياة الروحية والفكرية. فريق يدعو إلى تبني القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي؛ وفريق آخر يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية وحدها، وفريق ثالث يلتمس وجهاً أو وجوهاً للتوفيق، الأمر الذي يعني محاولة التخفيف من وقع هذه الازدواجية على الوعي، ليس إلا.

نعم قد تظهر بين وقت وآخر مواقف جذرية «راديكالية» ـ ولكن على صعيد الخطاب فقط ـ بعضها يدعو إلى رفض كل المظاهر الحديثة في حياتنا بل في العالم كله ويصفها بـ «الجاهلية»، وبعضها الآخر يدعو إلى التخلي عن كل المظاهر الموروثة من ماضينا وينعتها بـ «التخلف». غير أن مثل هذه المواقف لا تعدو أن تكون مجرد ردود أفعال غير مراقبة، ومن الخطأ الجسيم إعطاؤها أكثر مما تستحق والنظر إليها على أنها أكثر من مواقف وآراء «شاذة» تقع على هامش حركة التطور، وقد عرفتها وتعرفها جميع النماذج الحضارية بما في ذلك النموذج الأوروبي المعاصر ذاته الذي ما زالت تتردد فيه من حين إلى آخر أصداء لأصوات «الرفض» الشاذة المنبعثة من اليمين أو من اليسار، وهي أصوات عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في أزهى عصورها، أصوات «النوابت» ـ بحسب تعبير الفارابي ـ التي لا يخلو منها أي مجتمع مهما كان راقياً متقدماً.

ونحن عندما نطرح المسألة التي نحن بصددها على أنها مشكل ازدواجية مفروضة علينا بسبب تدخل عامل خارجي، وليست مسألة اختيار حر، فإننا لا نرمي من وراء ذلك قط تقديمها على أنها قضاء وقدر لا مناص من الرضوخ له، بل إننا نريد من هذا الطرح الواقعي التاريخي للظاهرة موضوع بحثنا تلمس الطريق نحو معالجة موضوعية والوصول بالتالي إلى نتائج ايجابية، إن لم ترسم السبيل للكيفية التي يمكن بها تجاوز هذا المشكل، فهي ستعمل من دون شك على حصر

نطاقه ضمن مستويات معينة وضمن حدوده الحقيقية.

لنعد إذاً إلى فحص طبيعة المشكل المطروح بالرجوع أولاً إلى تاريخه، إلى مكوناته ومحدداته.

٢ ـ السؤال النهضوي والانتظام في تراث

«... السؤال النهضوي، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل بالعكس: إنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب، يحتمي بالماضي البعيد «الأصيل» ليُوَظِّفَهُ لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي...»

نحن نعرف، جميعاً، أن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح ـ عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي ـ من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس لقد طرحت المسألة في اطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي انتشر وذاع بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن الشرق) وتقدم غيرنا (أوروبا المسيحية..

الغرب...) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟

ولكي نتبين العلاقة بين مضمون هذا السؤال النهضوي وبين إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، لا بد من تحليل هذا السؤال ذاته، ذلك لأن المسألة التي نحن بصددها تقع في قلب إشكالية النهضة العربية الحديثة: منها انبثقت وفي إطارها تشعبت وتعقدت.

لنبدأ إذاً بتحليل طبيعة السؤال النهضوي بصورة عامة.

السؤال النهضوي سؤال ايديولوجي مشرّع: إنه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبّر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في اطار حلم ايديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغير حلماً ايديولوجياً فعلاً: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، يبشر بها وكأنها متحققة أو على وشك التحقق. ومن هنا كان الوعي بالنهضة يأتي عادة عقب انطلاقها، أو على الأقل مساوقاً لخطواتها الأولى الحاسمة، ومن هنا أيضاً يأتي السؤال النهضوي كشكل من أشكال التعبير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت ذاته ينظّر للنهضة ويرسم الطريق الذي «يجب» أن تسير فيه، الأمر الذي يجعل منه سؤالاً ـ جواباً، بمعنى أن الرغبة في الادلاء بالجواب هي التي تدفع إلى طرح السؤال.

وإذاً فالبحث في السؤال النهضوي، تحليله وبيان طبيعته، معناه البحث في طبيعة الجواب الذي يحرك ذلك السؤال، معناه بعبارة أكثر دقة البحث في آليات (ميكانيزمات) العملية النهضوية. وهذا ما سيكون علينا القيام به، بادىء ذي بدء، حتى نستطيع أن نتبين بوضوح طبيعة الإشكالية التي نحن بصددها والكشف عن مكوناتها ومحدداتها، وتلمس الطريق، بالتالي، نحو تجاوزها.

لنبادر إلى القول، أولاً، أنه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، ايديولوجياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى «الأصول»، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل.

وإذا نحن أردنا شرح هذا الميكانيزم النهضوي الايديولوجي، من خلال تموجات الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يؤسسه، أمكن القول باختصار: انه عندما يبلغ الصراع بين «القديم» و«الجديد» في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثلة لـ «الجديد» المناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن «أصول» تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس «الجديد» الذي تناضل من

أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو وكأنه انحراف عن «الأصول» وخروج عنها، فيغدو مُداناً، لا باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك. وإذاً فالسؤال النهضوي، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس: إنه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد «الأصيل» ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي. ان قوى «التجديد» تضيق الخناق على قوى «التقليد» وتحاصرها من كل الجهات. إنها إذ تحاربها بما يفرزه الصراع من عوامل التطور والتقدم تعمل جاهدة ـ وهذا هو الجانب الايديولوجي الرئيسي في العملية ـ على عزلها عن الماضي وسحب بساطه، من تحتها، إذا جاز لنا هذا التعبير.

نجد هذا الميكانيزم النهضوي الايديولوجي واضحاً في النهضة العربية الأولى التي حققها الإسلام عند ظهوره أول مرة في الجزيرة العربية. إننا وإن كنا لا نملك معلومات دقيقة ومفصلة حول الصراع الاجتماعي الذي عرفه مجتمع الجزيرة، مجتمع مكة وما حولها بصفة خاصة، فإن المصادر المتوافرة، والقرآن على رأسها، تؤكد أنه كان هناك في الجزيرة العربية، قبيل ظهور الإسلام نوع من القلق الاجتماعي والميتافيزيقي معاً، عبّر عن نفسه في شكل صراع حول العقيدة الدينية. أما طرفا هذا الصراع فهما الملأ من قريش، ساداتها وأغنياؤها، من جهة، وأفراد احتفظ لنا التاريخ بأسماء عدد منهم أطلق عليهم اسم

«الحنفاء». كان هؤلاء يمثلون «التجديد» ويدعون إليه ويشكلون قوته بينما كان المالكون للسلطة، سلطة المال والجاه والنسب والحسب ومن كان تحت نفوذهم من العامة يمثلون «التقليد»، يتمسكون به ويشكلون قوته. كانت عقيدة «التوحيد» التي كان يبشر بها الحنفاء تجديداً على مستوى الدين، أي خروجاً عن السائد المألوف، بينما كانت عبادة الأصنام التي تمسّك بها الملأ من قريش تقليداً، أي احتفاظاً وتمسكاً بالموروث المباشر. ومع أن أمور الدين لا تخضع دوماً للتفسير الاجتماعي، نظراً للاستقلال النسبي الواسع الذي يتمتع به كشكل من أشكال الفكر المجرد الذي لا يتقيد بزمان ولا بمكان، فإنه يمكن القول مع ذلك أن فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء كانت، بصورة ما، تعبيراً عن رفض سلطة الملأ من قريش التي كانوا يلتمسون السند لها من الأصنام التي كانوا يرعونها ويشدون العامة إليها. إن فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء والتي تربط كل أنواع السلطة بإله واحد غير مشخص، ولكن موجود في كل مكان دون أن يتخذ لنفسه مكاناً معيناً، كانت تنطوي في واقع الأمر على رفض كل سلطة مشخصة، ليس تلك التي تنسب إلى الأصنام فقط بل أيضاً، وهذا هو المضمون الايديولوجي للدعوة، تلك التي كانت بيد «أصنام» من بين البشر أحياء: سادة قريش وزعماؤها.

ومهما يكن من شأن المضمون الاجتماعي الذي يمكن اعطاؤه لحركة الحنفاء قبيل الإسلام، فإنه لمما لا شك فيه أن هؤلاء كانوا

يمثلون قوى التجديد في محيطهم الاجتماعي التاريخي، وأن خصومهم كانوا يمثلون قوى التقليد. وهذا ما أكده ما حصل فيما بعد، أعني ظهور الإسلام. لقد ذهب الإسلام بالدعوة الحنيفية إلى أبعد مداها، وأعطى لعقيدة التوحيد كل مضامينها، فدخل في صراع مكشوف وضار مع قوى التقليد، القوى المحافظة ذات السلطة في الحاضر والمتمسكة بالماضي القريب الذي يدعمه، أي بعقيدة الآباء، متخذين شعاراً لهم الآية: ﴿قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا...﴾[1]. وبدلاً من أن يتجه الإسلام إلى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربته للحاضر، أو يتنكر له جملة وتفصيلاً، طرح على العكس من ذلك شعار الرجوع إلى «الأصل»، إلى دين ابراهيم جد العرب، ولكن لا من أجل استعادته كما كان تاريخياً بل من أجل الارتباط به كتراث «أصيل»، أي كما كان في الأصل قبل تحريفه، والارتكاز عليه لتحقيق قفزة تاريخية يتم من خلالها وبواسطتها تجاوز عبادة الأصنام إلى دين جديد سيحطم أصحابه الأصنام ويقضون على سلطة حماتها بمجرد انتصارهم النهائي على الملأ من قريش، وفي ذلك تحطيم للعلاقة العضوية التي كانت قائمة بين السلطة الروحية التي كانت للأصنام والسلطة المادية التي كانت لحماتها وسَدَنَتها والمُكَرّسين لعبادتها.

وابتداء من هذا النصر الحاسم، فتح مكة، انطلقت النهضة العربية الأولى، بواسطة الإسلام وتحت رايته، تغزو الحاضر وتبني المستقبل. وذلك بعد أن تمّ حل مشكلة الماضي باحتوائه احتواء، لا ككل

وتفاصيل بل كـ «أصل». لقد تم تكثيف الماضي العربي كله في نقطة واحدة هي ﴿ ...ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل...﴾[٢]. أما حياة العرب بعد ملة ابراهيم وابنه اسماعيل فـ «جاهلية»، والجاهلية في الاصطلاح الإسلامي لا تعني الجهل فقط بل أيضاً كل ما يرافقه أو يترتب عنه من فوضى في جميع المجالات، انها: العدم التاريخي، ان صح هذا التعبير. لقد انطلقت الدعوة الإسلامية والنهضة العربية الأولى من الانتظام في تراث، ولكن لا لتتثبت عنده جامدة ساكنة، بل لترتكز عليه في عملية تجاوز كل الموروث القديم وتشييد تراث جديد.

ذلك كان ميكانيزم النهضة العربية الأولى وآليتها الايديولوجية. وإذا نحن انتقلنا الآن إلى النهضة الأوروبية الحديثة وجدناها تتخذ الآلية ذاتها، آلية العودة إلى «الأصول» بداية لها ومنطلقاً، وهي العملية التي بدأت كما هو معروف مع القرن الثاني عشر الميلادي في صورة إحياء الآداب الرومانية والاغريقية وما أعقب ذلك من قيام «النزعة الإنسانية» (Humanisme) والثورة على الأخلاق المسيحية السائدة يومئذ المكرسة للخضوع والتسليم، فكانت النتيجة من الثورة على كنيسة القرون الوسطى وقيام حركة الاصلاح الديني المناهضة للرهبانية الداعية إلى العودة إلى المسيحية في صفائها الأول واعتماد التوراة مرجعاً أعلى مع ما رافق ذلك من حركة النهضة، كانت النتيجة أن تفككت بنية نظام القرون الوسطى الذي كان يشكل وحدة عضوية متكاملة فانفتح الباب أمام انبثاق فكر جديد، فلسفة وعلوماً، وعاد «مركز السلطة الفكرية

الى تجربة الفرد وعقله». وفي إطار العودة إلى الماضي وإحياء كنوزه اكتشفت أوروبا العلوم العربية، فكانت بصريات ابن الهيثم أول علم طبيعي حقيقي عرفه الفكر الأوروبي، فشيّد عليها علم الفيزياء الذي انطلق كما هو معروف من البحث التجريبي في الضوء والبصريات. وقد رافق ذلك كله نشر الثقافات القومية في أقطار أوروبا مما أدى إلى تبلور الوعي القومي وظهور الدول القومية المركزية وقيام فكر سياسي جديد. وبطبيعة الحال لم تقم هاتان الحركتان اللتان أسستا أوروبا الحديثة، حركة النهضة وحركة الاصلاح الديني، في فراغ. بل كانتا معاً نتيجة النمو الاقتصادي الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت والذي أدى إلى نشوء المدن وظهور قوى اجتماعية جديدة أخذت تعمل أول الأمر ضمن الأشكال القديمة حتى إذا بلغ بها التطور درجة كافية من النمو أخذت في تمزيق تلك الأشكال وإنشاء صيغ جديدة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي وتوطيد كيان الدولة القومية.

واضح أننا هنا لسنا بصدد دراسة أسباب النهضة الأوروبية وظروفها، ولا بصدد التأريخ لمسيرتها الطويلة المريرة الملتوية، كما أننا لم نكن نرمي من وراء التذكير ببعض المعطيات التي رافقت أو سبقت النهضة العربية الأولى، دراسة هذه النهضة لذاتها... لقد أردنا من هذا وذاك، فقط، إبراز الكيفية التي تعاملت بها كل منهما مع الماضي: لقد انطلقت كل منهما من الانتظام في تراث، هو تراثها الخاص أو ما تعتقده أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة راكدة بل لتتكىء

عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، وهو السؤال الذي سيعود بنا إلى صلب موضوعنا، يمكن صياغته كما يلي: لماذا لم تنجح النهضة العربية الحديثة، نهضة القرن الماضي والقرن الحاضر، في تحقيق هذا التجاوز النهضوي للماضي؟ لماذا ظل «التراث» عندنا، منذ بداية القرن الماضي إلى اليوم، يوضع بصورة أو بأخرى مقابل «تحديات العصر»؟ وبعبارة أخرى لماذا بقيت إشكالية الأصالة والمعاصرة تمثل منذ ذلك الوقت إلى اليوم، أي على مدى قرن ونصف قرن، الإشكالية المحورية في الفكر العربي؟

أعتقد أن الخطوة الأولى نحو التماس الجواب لهذا السؤال تكمن في قلبه، أي في طرحه في ضوء المعطيات التي أبرزناها قبلاً في النهضتين، العربية الإسلامية الأولى والأوروبية الحديثة، على الشكل التالي: لماذا لم تعان النهضة العربية الأولى أو النهضة الأوروبية الحديثة مما نعبر عنه اليوم بـ «إشكالية الأصالة والمعاصرة»، أو بما نسميه «التراث وتحديات العصر»؟

٣ ـ الآخر ودوره المزدوج

«... لقد تخلصت النهضة العربية الاسلامية الأولى من «الآخر»، المنافس المضايق المعرقل، فانطلقت حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح جعلته عالمها الخاص...»

إنه سواء نسبنا الحقيقة التاريخية التالية إلى تدبير الله وحكمته أو إلى الظروف الموضوعية أو إلى مجرد المصادفة والاتفاق، فإن هذه «النسبة» تخص اعتقادنا نحن ولا تمس في شيء الواقعة التي نحن بصددها، في ذاتها، أي بوصفها حقيقة تاريخية. هذه الحقيقة التاريخية هي أن النهضة العربية الأولى التي انطلقت بظهور الإسلام، لتفتح البلدان المجاورة ولتشيد حضارة عربية إسلامية متميزة من جهة أولى، وأن النهضة الأوروبية الحديثة التي شقت طريقها عبر حركة «الاحياء» والاصلاح الديني والتقدم العلمي والصناعي من جهة ثانية، قد قامتا في أعقاب سقوط ما كان يمكن أن يشكل «الآخر» المنافس المضايق

لكل منهما. لقد قامت النهضة العربية الإسلامية بعد أن استنزفت الحرب الطويلة كلاً من دولة الفرس ودولة الروم اللتين كانتا تقتسمان النفوذ على بلاد العرب وعلى البلدان المجاورة التي ستصبح بعد فترة وجيزة قواعد وأطرافاً للدولة العربية الإسلامية: لقد كان هناك ما يشبه «الفراغ السياسي» في المنطقة. ومباشرة بعد قيام دولة الإسلام في المدينة، أجهز العرب، بضربة واحدة على بقايا امبراطورية الفرس، ثم دفعوا بحدود دولة الروم بعيداً عن بلادهم بل بعيداً عن المجال الحيوي لدولتهم الفتية، فتخلصوا هكذا من الخصمين، المتخاصمين المتنافسين، اللذين كانا، منفردين أو مجتمعين، مرشحين تاريخياً، لو بقيا على قوتهما، لعرقلة نهضة العرب وإجهاضها في مهدها. لقد تخلصت النهضة العربية الإسلامية الأولى من «الآخر»، المنافس المضايق المعرقل، فانطلقت حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح جعلته عالمها الخاص، ثم أخذت في ارتياد مجالات حيوية أخرى، غرباً وشرقاً، شمالاً وجنوباً لتربطها بمجالها وعالمها.

ومثل ذلك حدث بالنسبة إلى النهضة الأوروبية الحديثة. لقد تزامنت انطلاقتها الأولى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، مع بداية التراجع الخطير الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية بفعل عوامل داخلية متشابكة متضافرة، ثم سارت الأمور بعد ذلك في الاتجاه ذاته، إذ بمقدار ما كان مسلسل التراجع يعود بالعرب إلى الوراء كان مسلسل النهضة والتقدم يخطو بأوروبا خطوات إلى

إلى الأمام. وقد توّج المسلسلان معاً، كل في اتجاهه، بسقوط الأندلس من جهة وانتقال العلوم العربية إلى أوروبا من جهة أخرى حيث ستدشن النهضة هناك انطلاقتها الثانية والحاسمة مع القرنين السادس عشر والسابع عشر، متحررة من كل منافس أو مضايق، فأخذت تشق طريقها هي الأخرى حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح (القارة الأوروبية) جعلته عالمها الخاص، ثم سرعان ما أخذت تطرق وتغزو مجالات حيوية أخرى غرباً وشرقاً وجنوباً لتربطها بمجالها الحيوي الخاص المبني على الاحتكار، احتكار المال والعلم والتقنية.

هذه الحقيقة التاريخية التي أبرزناها هنا تكمل بل تتكامل مع الحقيقة التاريخية التي أبرزناها في الفقرة السابقة: إن ميكانيزم «الرجوع إلى الأصول»، سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام أو في النهضة الأوروبية الحديثة، ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل لولا غياب «الآخر»، أي التهديد الخارجي. ذلك أن التهديد الخارجي، وخصوصاً عندما يكتسي شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي: تنتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. إنه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات، فرداً كانت أو جماعة، على الدفاع عن نفسها بواسطته ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم النهضوي، على الرغم من اشتراكهما في

الاتجاه إلى الماضي. في ميكانيزم الدفاع تلتجىء الذات إلى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها، ولذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً، أما في ميكانيزم النهضة فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته بل يختزله في «أصول» يعيد إحياءها، على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، على صعيد الوعي كذلك، والانطلاق إلى المستقبل، تفكيراً وممارسة.

ونحن نعتقد أن تعثر النهضة العربية الحديثة وما نشأ عن هذا التعثر من مشاكل حضارية وفكرية، وعلى رأسها إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، نعتقد أن ذلك كله راجع إلى أن الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانيزم النهضة ميكانيزماً للدفاع أيضاً. وبالتالي فعملية الرجوع إلى «الأصول» و«إحياء» التراث، التي تتم في إطار نقدي ومن أجل التجاوز في حال النهضة، قد تشابكت واندمجت مع عملية الرجوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للاحتماء بهما أمام التحديات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً، وبالدرجة الأولى، من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

لماذا هذا الموقف المزدوج إزاء الماضي وما هي النتائج المترتبة عنه؟

لا شك أن المعطيات التي أبرزناها قبلاً، في النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبية الحديثة، توحي بالجواب إذا ما أخذت مأخذ المقارنة، وذلك ما قصدناه بالفعل، ذلك لأنه إذا كانت النهضتان المذكورتان قد انطلقتا بفعل عوامل داخلية وتطورات ذاتية، بعيداً عن كل تهديد خارجي، فإن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري. إنه من الصعب جداً، بل من غير الصحيح تاريخياً، تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلى رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية وصراع «الجديد» مع «القديم»، بل إن دور العوامل الداخلية هذه، في اليقظة العربية الحديثة، كان ثانوياً ولم يكن محركاً أساسياً، لأن تلك العوامل كانت، حيثما وجدت في الوطن العربي الكبير، في مرحلة التكون، مرحلة ما قبل تاريخها. بل يمكن القول إجمالاً إن العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله، هو الذي حرك العوامل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية، التي كانت ما تزال في وضعية الكمون، وضعية التهيؤ للتفتح.

يصدق هذا على جميع الأقطار العربية كما يصدق على جميع البدايات المقترحة لظهور التيارات النهضوية فيها، ذلك لأنه سواء رجعنا بـ «البداية» ـ بداية اليقظة العربية الحديثة ـ إلى بعض الأصداء التي ترددت للثورة الفرنسية في بعض الولايات العثمانية من البلدان العربية

المشرقية كما ترددت في مركز الامبراطورية العثمانية نفسها، أو ربطناها بحملة نابليون على مصر أو بدولة محمد علي أو بحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرها من الحركات المماثلة المعاصرة لها، سواء رجعنا بالنهضة العربية الحديثة إلى هذه «البداية» أو تلك، فإنه كان هناك دوماً، في جميع الأحوال، عنصر خارجي محدد، كان تدخله يزداد فعالية واتساعاً وعمقاً. إنه بكلمة واحدة: الغرب.

وكما نعرف جميعاً، فإن هذا العامل الخارجي - الغرب - لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة.. إلخ. ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمهما العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية... إلخ. ومن هنا كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية.

هذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي، العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معاً موقفاً مزدوجاً كذلك، فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى «الأصول» للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتثبت في مواقع خلفية كما

بيّنا، مما جعل قضية النهضة للفكر العربي تتخذ وضعاً إشكالياً متوتراً اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية «الأصالة والمعاصرة»، الإشكالية التي تعني في أذهاننا جميعاً وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الأنا والآخر... الخ، مما جعلها تبقى علاقة، لا تقوم لا على الاتصال ولا على الانفصال، وإنما على التنافر والتدافع، والنتيجة تشويش الحلم النهضوي في وعينا وتعتيم الرؤية في فكرنا.

٤ ــ وضع اشكالي وتصنيفات اختزالية

«... هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر لا تحل مشكلاً ولا تفسر واقعاً، ولا تدفع بالبحث خطوات إلى الأمام، بل بالعكس، تعمل على تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة...»

هذا على صعيد الوعي والفكر، أما على صعيد الواقع التاريخي والصراع الاجتماعي فإن الحضور المستمر للعامل الخارجي وطابعه المزدوج المتناقض قد جعل العلاقة بين قوى «التقليد»، وقوى «التجديد» في المجتمع العربي علاقة متموجة متداخلة لا تنمو في اتجاه التجاوز والانفصال، بل على العكس تتحرك في تشابك، ذهاباً وإياباً، مما جعلها أقرب إلى الاستقرار والركود منها إلى الدينامية والتقدم. إن العامل الخارجي وطابعه المزدوج ذاك قد مارس وما زال يمارس تأثيراً

مباشراً وأحياناً حاسماً، ليس على دينامية الصراع واتجاه تطوره فقط، بل أيضاً على القوى المتصارعة ذاتها كذلك، على تركيبها وتوجهاتها وعلاقات أطرافها بعضها ببعض. وإذا أضفنا إلى ذلك كله طبيعة المجتمع العربي ذاته، الذي يقوم على الكثرة والتعدد على الصعيدين الديني والإثني ـ خاصة في المشرق العربي ـ أدركنا أي وضع إشكالي ومعقد ستجد النهضة العربية نفسها فيه منذ انطلاقتها. ويهمنا هنا إبراز أهم جوانب التعقيد الذي يطبع النهضة في الوطن العربي ويجعلها في وضع مرتبك لم يسبق أن عرفت مثله أية نهضة أخرى:

ـ لعل أول ما ينبغي إبرازه، في هذا الصدد، هو أن الصراع في الوطن العربي لم يكن في القرن الماضي ولا هو في هذا القرن صراعاً بين قوى التجديد وقوى التقليد وحدها، بل لقد أخذ الصراع، وما زال يتخذ، مظهراً آخر مزدوجاً ومعقداً هو الصراع ضد الغرب ومن أجله في آن واحد: ضد عدوانه وتوسعه من جهة، ومن أجل قيمه الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية، وهكذا فإضافة إلى علاقات التناحر التي تقوم بين هذه القوى وتلك في إطار الصراع بين القديم والجديد، هناك إلى جانبها، بل في داخلها، علاقات التعاضد التي تفرض نفسها على أبناء الوطن ككل، في عملية الدفاع عن الذات ومقاومة التهديد الخارجي.

ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبفعل الطبيعة المزدوجة لـ «الآخر» (الغرب)، لم يعد المتكأ عند قوى التجديد هو «الأصول»

التراثية وحدها، بل أصبح النموذج الغربي ذاته يفرض نفسه كـ «أصل» جديد ومن نوع جديد، «أصل» ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي. ومن هنا نوع آخر من الصراع في الساحة النهضوية العربية هو الصراع من أجل «الأصول» و«النماذج»، فريق يتمسك بـ «الأصولية»، التراثية العربية الإسلامية، وفريق يدعو إلى «الأصولية» الحداثية الغربية.

ـ ولا بد من أن نلاحظ، من جهة ثانية، أن الغرب كان في الوقت ذاته خصماً للامبراطورية العثمانية التي كانت الأقطار العربية ـ باستثناء المغرب ـ تابعة لها. وبما أن قوى النهضة العربية، أو جانباً منها على الأقل، كانت تربط النهضة بالتحرر من السيطرة العثمانية، فلقد كان من الطبيعي أن تتجه بعض الأنظار إلى الغرب آملة منه المساعدة على التحرر من الهيمنة العثمانية. وهكذا انقسمت القوى النهضوية العربية على نفسها، وعلى مستوى آخر: فريق يعتبر الغرب هو الخصم الأول والأخير ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ لتطوير الدولة العثمانية نفسها وتقوية الخلافة الإسلامية وتجديدها، وفريق يعتبر الامبراطورية العثمانية هي الخصم التاريخي المباشر المسؤول عن وضعية الانحطاط، ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ للتحالف مع الغرب قصد الاستعانة به في التحرر من الحكم العثماني وبناء النهضة العربية.

لقد عزز هذا التمزق على صعيد الاختيار السياسي ذلك التمزق على الصعيد الايديولوجي الذي أشرنا إليه قبل، فأصبح «الاختيار» الصعب، مع الغرب أو ضده، يشمل الصعيدين معاً، السياسي

والايديولوجي، ولكن دون أن يعني تطابقهما بالضرورة. لقد كان هناك من كان مع الغرب ايديولوجياً وضده سياسياً، وكان هناك من كان معه سياسياً وضده ايديولوجياً، من جهة، كما كان هناك في الساحة العربية فريق ثالث كان مع «الأصولية» الإسلامية ايديولوجياً وضد الخلافة العثمانية سياسياً، وآخر رابع كان مع الخلافة العثمانية سياسياً وضد «الأصولية» التراثية ايديولوجياً، من جهة ثانية. وهكذا وجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة، وضعية الصراع من أجل الخيارات على الصعيدين الايديولوجي والسياسي، وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني والقومي، الخارجي: الغرب.

ولا بد من أن نضيف إلى ذلك كله خصوصية التركيب الاجتماعي في الوطن العربي، وفي المشرق خاصة، وما كان له من تأثير في المواقف والخيارات. إن الطبيعة الاستبدادية للحكم العثماني قد جعلت الأقليات الدينية والإثنية في الوطن العربي تربط النهضة بمطالبتها بحقوقها، أو ما تعتبره أنه كذلك. فكان انبعاث الوعي الطائفي مقروناً بقيام الوعي النهضوي ونتيجة من نتائجه، مما زاد مشكل النهضة في الوطن العربي تعقيداً على تعقيد: ذلك لأنه لما كانت النهضة، أية نهضة، تنطلق من الانتظام في تراث والرجوع إلى

«أصول»، كما بيّنا قبلاً، فإن التراث في المجتمع الطائفي ليس واحداً والأصول ليست هي هي، أو على الأقل لا يتم الارتباط بها بالحماس نفسه ولا بالرؤية نفسها، بل كثيراً ما يحدث، وهذا ما حصل بالفعل، أن تعطى الأولوية لا للصراع ضد «الآخر» أو من أجل تجاوز الماضي إلى المستقبل، بل للصراع من أجل «الأصول» ذاتها، لارتباطها بالمحافظة على «الهوية» والدفاع عن «الكيان». وهكذا تصبح عملية الرجوع إلى «الأصول» مصدراً لتعقيد المشكل وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي والحاضر معاً والانشداد إلى المستقبل وحده.

لنضف أخيراً، وليس آخراً، مظهراً آخر من مظاهر التعقيد في مشكل النهضة العربية، نعني بذلك انقسام الوطن العربي، أمس واليوم إلى أقطار منفصلة بعضها عن بعض، اقتصادياً وسياسياً، أقطار يرتبط كل منها بـ «المركز» منفردة، سواء يوم كان المركز هو عاصمة الامبراطورية العثمانية أو عندما أصبح إحدى العواصم الغربية. والنتيجة من هذا التعدد في الكيانات السياسية العربية، ليس تكريس وترسيخ الدولة القطرية فقط، النقيض العملي لجانب أساسي من حلم النهضة العربية: الوحدة، بل أيضاً تكريس وترسيخ التفاوت بين الأقطار العربية على سلم التحديث بكل أبعاده ومستوياته، مما كانت نتيجته ليس اختلاف شروط النهضة وأحلامها ومشاكلها فقط، قليلاً أو كثيراً، من قطر عربي إلى آخر، بل أيضاً، وهذا أكثر وقعاً على مسيرة النهضة العربية في العصر الحاضر، تبادل الأخذ والعطاء بين الأقطار العربية

الأكثر تطوراً والأقطار العربية الأكثر تخلفاً، مما يفتح المجال لتوريد وتصدير الايديولوجيات المحافظة داخل الوطن العربي، وبالتالي قيام انتكاسات على صعيد الوعي والفكر كما على صعيد الصراع الايديولوجي والعمل السياسي.

كل هذه المعطيات قد جعلت قضية النهضة في الوطن العربي قضية معقدة جداً بحيث لا يمكن ربطها ربطاً سببياً بجملة من المحددات المضبوطة تأثيراً وعدداً، وبالتالي لا يمكن ولا يجوز تفسير الاتجاهات والصراعات الفكرية التي تنتج منها أو ترافقها تفسيراً أحادي الأساس أو الاتجاه. إن تعدد المحددات واختلافها وتشابكها وتوالدها بالصورة التي أبرزناها قبلاً قد عملت على تحويل الساحة الفكرية والايديولوجية في الوطن العربي إلى حزم من الاتجاهات والتيارات تتقاطع وتتوازى، تلتقي وتفترق، لا على مستوى واحد بل على مستويات مختلفة، مما يجعل من عملية تصنيفها على أساس ما يكون هناك من علاقة انعكاس أو ارتباط بينها وبين الواقع الاجتماعي الطبقي عملية اختزالية بالضرورة: اختزال الفكر واختزال الواقع معاً. وفي هذه الحالة يصبح التصنيف موجهاً بالفكرة المسبقة التي يريد المصنف البرهنة على صحتها، وليس وسيلة إجرائية للتعرف إلى الموضوع دون أفكار مسبقة.

لنعرض بإيجاز أنواع الاختزال التي راجت، وما زالت تروج، في الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر:

ـ هناك أولاً التصنيف الذي يمارس الاختزال بسذاجة وبساطة بدائيتين والذي يتلخص في القول إن دعاة الأصالة أو «التراثيين» يمثلون أو يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقة اجتماعية إقطاعية، بينما يعبر دعاة المعاصرة أو «الحداثيون»، وبصورة مباشرة كذلك، عن مصالح طبقة أخرى، طبقة برجوازية، هي النقيض التاريخي لتلك.

ـ وهناك من يحاول «تجنب» هذه البساطة الساذجة في التصنيف والربط بين الفكر والواقع، فيأخذ بعين الاعتبار بعض جوانب التعقيد في المسألة ويصنف دعاة الأصالة ضمن اتجاه ايديولوجي عام يسميه بـ «السلفية» أو «الماضوية»، وينظر إليه بوصفه يمثل امتداداً لايديولوجيا الاقطاع القروسطوية في الواقع العربي الراهن، بينما يصنف دعاة المعاصرة أو الحداثة ضمن اتجاه ايديولوجي كذلك يربطه بقوى التجديد في الوطن العربي، برجوازية كانت أو «بروليتارية».

ـ وهناك أخيراً، وليس آخراً من يلتمس تصنيفاً آخر، بسيطاً كذلك، معتمداً أحد القوالب الجاهزة، فينظر إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة بوصفها تعبيراً عن «التذبذب» بين موقفين أو طرفين متصارعين. وبما أن «التذبذب» بهذا المعنى سمة أساسية من سمات «البرجوازية الصغيرة»، فإن ما نسميه بـ «إشكالية الأصالة والمعاصرة» سيغدو في هذه الحالة مجرد مظهر من مظاهر «ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة» في المجتمع العربي.

هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر لا تحل مشكلاً ولا تفسر واقعاً ولا تدفع بالبحث خطوات إلى الأمام، بل بالعكس تعمل على تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدى اجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس، قوالب توظف كما هي، أي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي استخلصت منه أول مرة الواقع الأوروبي. وهكذا فبدل أن تخضع هي لعملية تطويع مع واقعنا، يعمد المصنف، بالعكس من ذلك إلى تطويع الواقع العربي وتفصيله ـ في ذهنه ـ بالصورة التي يجعل ذلك الواقع «يقبل» التأطير داخلها. إننا نرفض مثل هذا المنهج الاسقاطي: إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. نرفض هذا المنهج الإسقاطي، لا من موقع ايديولوجي معاد أو مشكك، بل نرفضه باسم الإطار المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم ذاتها: الديالكتيك. ولذلك فنحن هنا لا نرى فائدة في مناقشة هذه التصنيفات الاختزالية و«الرد» على أصحابها. يكفي ما قلناه في مقدمة هذه الدراسة حول الاستقلال النسبي للفكر والواقع وشروط الربط الجدلي بينهما، وما أبرزناه في الصفحات الماضية من ضروب التعقيد الذي يتسم به الوضع التاريخي والاجتماعي والفكري الذي يؤطر المسألة التي نحن بصددها، مسألة الأصالة والمعاصرة.

لنكتف، إذاً، بالتأكيد مرة أخرى ـ ولعل هذه هي الخلاصة العامة لما قمنا به حتى الآن من تحليل للمسألة موضوع بحثنا ـ على أن العلاقة بين الصراع الطبقي وإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي فالمصالح الطبقية، سواء منها المتضامنة أو المتصارعة، لا تفسر هذه الإشكالية. وغني عن البيان القول إن وجود هذه الإشكالية لا ينفي وجود الصراع الطبقي ولا الانعكاس الفكري له: الصراع الايدلويوجي.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، وبإلحاح، هو إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس إشكالية الأصالة والمعاصرة كما تطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فما الذي يؤسسها؟

إنه نوع آخر من السؤال ـ الجواب. ذلك لأنه إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر هذه الاشكالية، فليس هناك من «واقع» آخر يمكن ربطها به غير «الواقع الثقافي والفكري» ذاته. لنقل إذاً بكل وضوح: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكالية فكرية ثقافية محض بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري، العربي الراهن، في مكوناته وتناقضاته. فنسلط بعض الأضواء على هذه الدعوى.

٥ ـ «التراث والعصر» في الفكر العربي والفكر الأوروبي

«... إن ثقل حضور التراث في الوعي العربي وشعور هذا الوعي بالهوة التي تفصل هذا التراث عن معطيات العصر الحاضر المادية والفكرية هو الذي يبرر ويفسّر هذا القبول العام، بل هذا التجاوب الواسع الذي تحظى به على الساحة الفكرية العربية المعاصرة عبارة «التراث وتحديات العصر»...».

لعله من نافل القول التأكيد هنا على أن المشكل الثقافي كما تعانيه شعوب العالم الثالث مرتبط بالاستعمار وأساليبه ونتائجه. لقد دمر الاستعمار ثقافة الشعوب التي استعمرها، أو على الأقل عمل في اتجاه قمعها وتأزيم نموها، وفي المقابل قدم ثقافته، بل فرضها كثقافة عالمية، ثقافة للعالم «المتحضر»، فكان رد فعل هذه الشعوب خلال الكفاح

الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها هو الاتجاه نحو إحياء «الثقافة الوطنية» تأكيداً للهوية وحفاظاً على مقومات الشخصية. وبطبيعة الحال فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان، أولاً وبالدرجة الأولى، وعي النخبة المثقفة، كما أن رد الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في إحياء الثقافة الوطنية، أو البحث عنها، كان، أساساً، من النخبة ذاتها. ونحن عندما نركز هنا على «النخبة» لا نلقي بالجماهير إلى الهامش ولا نقلل من دورها، وإنما ننظر إلى النخبة في هذا المجال، بوصفها الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة، أي بوصفها انتلجنسيا تعبّر عن وعي الجماهير، الصريح أو الكامن، بوقوفها في موقع المعارضة للنظام السائد والمفروض، النظام الاستعماري خاصة، وبطرحها للبديل الوطني، وبالتالي التشريع على أساسه للمستقبل.

ذلك هو الإطار التاريخي العام لإشكالية الأصالة والمعاصرة، بوصفها إشكالية فكرية، خاصة بالنخبة المثقفة أساساً، وتعم أقطار العالم الثالث كلها. ولكن هناك، داخل هذا الإطار العام، وضعيات تطبعها خصوصيات متميزة، كوضعية الوطن العربي. ذلك أن الاستعمار، في البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الإسلامية ولا طمس معالمها، لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لبُنى ثقافية قديمة شعبية بل كانت ولا تزال ثقافة «عالمة» حية، لغة وأدباً وديناً وفكراً، متغلغلة في العقل والشعور، في الفكر والسلوك. وأكثر من ذلك

كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجد، الحاضر دوماً في الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، المتخذ كملجأ وحمى ضد أي تهديد خارجي. وهذا وذاك، في الحقيقة، هو ما يجعل منها في وعينا، نحن العرب «تراثاً» وليس مجرد «إرث» باعتبار أن الإرث هو ما يرثه الابن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان على اختفاء الأب وحلول الابن محله. أما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، وبالتالي فهو عنوان على حضور السلف في الخلف. ومن هنا خصوصية «وضع» (Status) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: إن الثقافة القومية، العربية الإسلامية، التي طرحت نفسها أمس القريب كبديل للثقافة الاستعمارية، والتي تطرح نفسها اليوم كبديل أو على الأقل كمنافس وشريك لثقافة العصر، ثقافة الغرب أساساً، ليست مجرد نقوش أو بقايا أطلال أو مجرد رموز وعادات ورقصات وأغان وأعراف، ليست بقايا ثقافة الماضي، بل هي «تمام» هذه الثقافة وكليتها: إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى، إنها في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية.

وإذاً فخصوصية إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كامنة في كون العرب يمتلكون تراثاً ثقافياً حياً في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم ورؤاهم وذاكرتهم وتطلعاتهم، في صدورهم وكتبهم، تراثاً هو من الحضور وثقل الحضور على الوعي

واللاوعي بصورة قد لا نجد لها نظيراً في العالم المعاصر. وقد زاد من ثقل هذا الحضور، حضور التراث في الوعي واللاوعي معاً، ما سبق أن أبرزناه قبلاً من تدخل العامل الخارجي، الغزو الاستعماري، وما أثار ذلك من ردود فعل تمثلت بصورة خاصة في توظيف التراث، والدعوة إلى الأخذ بالتراث، كسلاح ايديولوجي لمقاومة تحديات التوسع الاستعماري، المادية منها والروحية، وليس فقط كميكانيزم في العملية النهضوية. بل إن استمرارية التهديد الخارجي للعملية النهضوية العربية (إسرائيل والامبريالية العالمية) قد جعل توظيف التراث كسلاح ايديولوجي ضد «الآخر» يطمس ويقمع المحاولات التي كانت ترمي إلى توظيفه في العملية النهضوية، كتلك التي قامت بها سلفية الأفغاني وعبده ومن سار على دربهما في المشرق والمغرب والتي تتمثل في محاربة الشعوذة والصوفية الطرقية والفكر الخرافي باسم الدين من جهة، وفي تضمين بعض المفاهيم التراثية مضامين عصرية ليبرالية من جهة أخرى، كتضمين «الشورى الإسلامية» وبعض تطبيقاتها معنى الديمقراطية الحديثة ونظمها... إلخ.

غير أن هذا الحضور الايديولوجي للتراث في الوعي العربي المعاصر، وبمعنى آخر استمرار الدعوة إلى الأخذ به كسلاح ايديولوجي ضد التهديد الخارجي ليس إلا وجهاً واحداً من العملة. أما الوجه الآخر، وهو الأكثر وقعاً وثقلاً على الوعي واللاوعي العربيين في العصر الحاضر، فهو ذلك الشعور الدرامي بعمق الهوة التي تفصل بين التراث

ومضامينه المعرفية والايديولوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية والأخلاقية.

من هنا نستطيع القول إن ثقل حضور التراث في الوعي العربي وشعور هذا الوعي بالهوة التي تفصل هذا التراث عن معطيات العصر الحاضر المادية والفكرية هو الذي يبرر ويفسر هذا القبول العام، بل هذا التجاوب الواسع الذي تحظى به على الساحة الفكرية العربية المعاصرة عبارة «التراث وتحديات العصر» (...). ولعل ما يجعلنا نلمس بصورة أكثر قوة انشدادنا إلى هذا الموضوع وخصوصية حضوره الإشكالي في وعينا هو أن هذه العبارة (التراث وتحديات العصر) تفقد كل دلالتها إذا ما حاولنا ترجمتها إلى لغة أجنبية كالفرنسية أو الانكليزية أو الألمانية. إننا في هذه الحالة سنلاحظ أن كلمة «تراث» العربية لا تقبل الترجمة بالكامل إذ لا نجد لها مقابلاً في اللغات الأجنبية يحمل كل ما نضفيه عليها من معنى، كما أننا سنلاحظ أن أية عبارة نوفق إلى تركيبها بإحدى اللغات الأجنبية كترجمة لعبارتنا العربية «الأصيلة» (التراث وتحديات العصر) ستكون في نظر أهل تلك اللغة من قبيل العبارات الفارغة التي لا تحمل معنى مضبوطاً، وبالتالي فهي لن تثير فيهم تلك «الشجون» الفكرية والعاطفية التي تثيرها فينا. وإذا سألناهم عن سبب هذا «البرود» الذي يقابلون به هذه العبارة، فالغالب أن جوابهم سيتضمن ما يفيد أن الربط بين «التراث» و«تحديات العصر» لا معنى له.

لنتساءل إذاً لماذا كان الربط بين التراث وتحديات العصر ذا معنى، ومعنى درامي عميق، بالنسبة إلينا نحن العرب، ولماذا كان غير ذي معنى بالنسبة إليهم، أعني الأوروبيين.

واضح أن الاختلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة سيكون راجعاً إما إلى «التراث» أو إلى «تحديات العصر» أو إليهما معاً.

لنبدأ بـ «التراث» ولنقارن بين حالته عندنا وحالته عندهم.

إذا نحن نظرنا إلى تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، وبكيفية خاصة منذ بيكون وديكارت (القرن السابع عشر)، وجدناه عبارة عن سلسلة من المراجعات لـ «التراث»، التراث مفهوماً على أنه فكر الماضي وفكر الحاضر معاً. فمنذ أن دعا بيكون إلى التحرر من جميع الأوهام (أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح) واعتماد التجربة منطلقاً ومعياراً، ومنذ أن تبنى ديكارت الشك منهجاً وأعلن عن ضرورة «مسح الطاولة» والتحرر من جميع السلطات المعرفية والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح، منذ بيكون وديكارت والفكر الأوروبي يعيد قراءة تاريخه على أساس من الانفصال والاتصال، من النظر وإعادة النظر، من النقد ونقد النقد. إن الانفصال عن التراث كان من أجل تجديد الاتصال به، والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه. وهكذا فما من فكرة جديدة يقول بها هذا المفكر أو ذاك، سواء في ميدان العلم والفلسفة أو في ميدان

الأدب والفن، إلا وكانت تسجل نوعاً من الانفصال عن التراث، عن فكر الماضي ومعاييره وقيمه. ولكن ما إن تستقر تلك الفكرة وتثبت قدرتها على الصمود أمام ردود الفعل التي تثيرها، حتى تتحول إلى جسر جديد يتم عبره نوع جديد من الاتصال بالتراث قصد إعادة قراءته وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه، ومن ثم البحث عن «الجديد» بين أحشائه والعمل على إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر وهمومه، بصورة تجعل الواحد منهما يغني الآخر ويوضحه ويلهم الفكر الخلاق ويؤسسه. كان الفكر الأوروبي، ولا يزال، يتجدد من داخل تراثه، وفي الوقت ذاته يعمل على تجديد هذا التراث: تجديده بإعادة بناء مواده القديمة وإغنائه بمواد جديدة.

هكذا أعاد الأوروبيون خلال القرون الثلاثة الأخيرة كتابة تاريخهم الحضاري العام بمختلف جوانبه بصورة تجعل منه تاريخاً، أي صيرورة. لقد رتبوا تاريخهم الثقافي حسب القرون وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة أو بجملة خاصيات تجعل منها وحدة ثقافية، ولكن لا منفردة ولا معزولة، بل حلقة في سلسلة متصلة، السابق فيها يفسر اللاحق ويؤسسه، واللاحق فيها يغني السابق ويوضحه. لقد عملوا على سدّ الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مبرزين منه ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمشين ما لا يستجيب، مستعملين «المقص» لإضفاء المعقولية على سيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل، هدفهم من كل ذلك،

هدفهم «الدفين» على صعيد الوعي واللاوعي معاً، هو إقامة استمرارية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً ترتب فيه الأفكار والمذاهب ترتيباً منطقياً وتاريخياً في آن واحد، بحيث يسهل الفصل فيه بين «ما قبل» و«ما بعد».

بهذه الطريقة استطاع الأوروبيون أن يتخلصوا من ثقل ماضيهم عليهم فأصبح هذا الأخير يحمل نفسه بنفسه، لا يثقل عليهم ولا يشدهم إليه بل يسندهم ويدفع بهم إلى الأمام. وسواء أكانت هذه الاستمرارية التي أقاموها في تاريخهم الثقافي تعبّر عن حقيقة تاريخية أم عن مجرد وهم، وسواء فسروا هذه الاستمرارية على أنها تمت بحركة متصلة أو عبر قطائع، فإن المهم هو وظيفتها على صعيد الوعي: إنها تنظم التاريخ بصورة تجعل من المستحيل عليهم التطلع، حتى على صعيد الحلم، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد، ولذلك نجدهم يتجهون إلى المستقبل يواجهونه ويسائلونه بل يسابقونه دون أن يتنكروا لماضيهم أو يجعلوا منه صورة لمستقبلهم. إن الماضي في هذه الحال يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ، وأيضاً، وهذا هو المهم، من الوعي بالتاريخ. والنتيجة من كل ذلك هي أن الأوروبي عندما يقرأ تاريخه يقرأ فيه المنطق والعقل فيكتسب من قراءته تلك نظرة إلى المستقبل تقوم بدورها على المنطق والعقل.

أما ما نسميه نحن بـ «تحديات العصر» فهي بالنسبة إليهم ليست تحديات، آتية من خارج، بل هي بنت حاضرهم ونتيجة لمسلسل التطور

الذي يربط، في وعيهم، بين ماضيهم وحاضرهم. إن «العصر» لا يتحداهم لأنه عصرهم، بل بالعكس هم يسابقونه ويستشرفون آفاق المستقبل ويتنبأون بمشاكله ومستجداته فيأخذون في تكييف حاضرهم، وبالتالي ما تبقى فيهم من ماضيهم وتراثهم، مع متطلبات الغد الذي ينظرون إليه على انه آت لا ريب فيه. وبعبارة أخرى، إن التراث، في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا، ويعيدون، ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر والاقبال والادبار. وتلك هي التاريخانية التي تشكل مع العقلانية الدعامة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. والتاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان: التاريخانية هي جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدروس والعبر ويحمله، من حين إلى آخر، على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة إنتاجه.

تلك، في خطوطها العامة، صورة الوعي الأوروبي منظوراً إليه من زاوية علاقة الماضي بالحاضر فيه. فعلاً لقد أبرزنا فيها الجوانب التي تعكس الاستقرار والطمأنينة وأهملنا جوانب الاضطراب والقلق، ليس لأننا أردنا بناء نموذج يخدم قضيتنا، بل لأن الوعي الأوروبي الحديث والمعاصر هو كذلك بالفعل. أما مظاهر الاضطراب والقلق فلم تكن فيه منذ القرن السادس عشر إلى اليوم أكثر من مظاهر مؤقتة تعكس

حالات أزمة من أزمات النمو، سرعان ما يتم تخطيها، أو تعبّر عن حالات نادرة من الشذوذ الذي يؤكد القاعدة. ومهما يكن من تأثير هذه المظاهر المؤقتة في مسيرة الفكر الأوروبي فإنها لم تبلغ في يوم من الأيام المستوى الذي يجعله يشعر بثقل تلك الهوة التي يشعر بها الوعي العربي المعاصر، الهوة بين الماضي والحاضر، التي تجعل إقامة التعارض والتقابل بين «التراث وتحديات العصر» عملاً مبرراً مثقلاً بالمعنى (نستثني هنا حالة المانيا في القرن الثامن عشر التي ساد نخبتها المثقفة نوع من الوعي بالتأخر، إزاء فرنسا وانكلترا. ولكن ذلك لم يدم طويلاً إذ سرعان ما اندمجت في فلك الثورة الصناعية).

٦ ــ المسألة مسألة إعادة بَنْيَنَة الوعي

«... والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا «الآخر» وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني التراث العربي الإسلامي. ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن تتم إلاّ من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن....»

لننتقل الآن إلى حالنا نحن ولنركز على جملة المعطيات التي تجعل التراث في وعينا يدخل في علاقة تغاير مع «تحديات العصر».

هنا لا بد من التمييز بين مستويين: التغاير الموضوعي بين علم الماضي وعلم الحاضر، بين فلسفة الأمس وفلسفة اليوم... وهذا النوع من التغاير لا نناقشه هنا لأنه ليس خاصاً بنا، بل هو قوام تاريخ الفكر البشري عامة. بل يمكن القول ان تاريخية الفكر الأوروبي إنما تقوم على وضوح هذا التغاير وتمايز أطرافه. ما يهمنا إذاً هو ذلك التغاير

الذي يقع على مستوى الوعي، وعينا نحن، والذي تبدو فيه العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مفصومة مقطوعة، لا يربطهما جسر ولا يصلهما خيط، وذلك إلى درجة أن الواحد منا قد يصرخ، بانفعال ولكن بحسن نية، منادياً: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا... نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحّد بين الفكرين».

ولكن هل صحيح حقاً أننا لا نملك الحرية في أن «نوحد» بين الفكرين؟

إذا كان الأمر يتعلق بـ «التوحيد» على المستوى الأول، مستوى علم الحاضر وعلم الماضي وفلسفة اليوم وفلسفة الأمس... الخ، فهذا غير ممكن، لا لنا ولا لغيرنا، وليس هناك، لا عندنا ولا عند غيرنا، من يطالب بإحلال علم الأمس وفلسفة الأمس محل علم وفلسفة اليوم (أما الدين فهو عند الجميع هو هو لا يتغير، وإنما يتغير نوع فهمه والارتباط به).

أما إذا كان الأمر يتعلق بـ «التوحيد» بين التراث، تراثنا نحن، وبين الفكر العالمي المعاصر على صعيد وعينا، فهذا أمر آخر. إن المسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي أولاً وأخيراً إعادة بنينة الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها، وبالتالي

إعادة تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا. أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة والمشاركة: مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه، وذلك هو معنى «المعاصرة».

نحن مطالبون إذاً بإعادة كتابة تاريخنا، بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه. ولعل الملاحظات التالية ستجعلنا نلمس إلى أي حد يفتقد تاريخنا الثقافي إعادة كتابة وتأسيس:

ـ التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو في مجمله مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الإمكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة عندهم. وإذاً فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم، مما يجرنا دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي والحاضر معاً.

ـ والتاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ «فرق» وتاريخ «طبقات» وتاريخ «مقالات»... إلخ. إنه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي. نعم إن طريقة القدماء هذه كانت مبررة تماماً في عصرهم،

ولذلك فلا معنى للومهم أو انتقادهم، وإنما اللوم كل اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة.

- والتاريخ الثقافي العربي كما هو سائد اليوم هو تاريخ علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن بعض، تاريخ زمنه راكد وممزق لا يقدم لنا صورة واضحة ومتكاملة عن كلية الفكر العربي ولا عن صراعاته ومراحل تطوره، بل يقدم لنا «معرضاً» أو «سوقاً» للبضاعة الثقافية الماضية وكأنها تحيا زمناً واحداً، زمناً يعاصر فيه القديم الجديد مثلما تعاصر البضاعة القديمة البضاعة الجديدة خلال فترة المعرض أو السوق. والنتيجة من ذلك تداخل الأزمنة الثقافية في وعينا بتاريخنا الثقافي، الأمر الذي يفقدنا الحس التاريخي ويجعل حلقات الماضي تتراءى أمامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة. هكذا يتحول حاضرنا إلى «معرض» لمعطيات ماضينا، فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة، دون تغاير ودون تاريخ.

- وكما يتسم تاريخنا الثقافي بتداخل الأزمنة الثقافية، يتسم كذلك بتداخل الزمان والمكان فيه. إن تاريخنا الثقافي يرتبط في وعينا بالمكان ربما أكثر من ارتباطه بالزمان: تاريخنا الثقافي هو تاريخ الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة، مما يجعل منه تاريخ «جزر ثقافية»، منفصلة بعضها عن بعض في الزمان انفصالها في المكان. والنتيجة حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر،

حضوراً لا على التعاقب ولا على التزامن بل حضوراً لا زمانياً، الأمر الذي يجعل وعينا «التاريخي» يقوم على التراكم وليس على التعاقب: على الفوضى وليس على النظام.

ـ وأخيراً وليس آخراً لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا وعلى حساب دوره ومكانته في التاريخ الثقافي العالمي. لقد بني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا لينتقل إلى روما، ثم إلى فلورنسا وباريس ومنهما إلى باقي أنحاء القارة الأوروبية. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي. وإذا مال بعض المستشرقين إلى «الانصاف» صرحوا بأن العرب كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا، وهم يجعلون حلقة الوصل هذه «مؤقتة» استغنت عنها أوروبا سريعاً للعودة إلى الأصول اليونانية. هذا في حين أن الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة، بل كانت بالفعل إعادة إنتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة) وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلوماً. وإذاً فحضور الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي «الأوروبي» هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت. وعلينا نحن أن نثبت ذلك، ليس بمجرد الادعاء والتنويه

الذاتي، الرومانسي، بل بالعمل على إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبين التاريخ الثقافي العالمي من جهة أخرى، وعلى أسس علمية وبروح نقدية (...).

لقد ركزنا اهتمامنا حتى الآن على ما يتصل بجانب «الأصالة» أو «الخصوصية» في ثقافتنا، وسكتنا عما يربطها عادة بجانب «المعاصرة». وبعبارة أخرى، تناولنا بالتحليل بعض المشاكل الداخلية في ثقافتنا ولم نتعرض بعد لقضية العلاقة مع ثقافة «الآخر» الذي يفرض نفسه علينا في المجالات كافة، ثقافة «الغرب».

والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا «الآخر» وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الإسلامي. ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن يتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن. وبعبارة أخرى، إن التحرر من الانبهار، بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن أن يتم إلا عبر ـ ومع ـ التحرر من هيمنة «التراث». والتحرر من التراث لا يعني الهروب منه ولا الإلقاء به في سلة المهملات، مثلما أن التحرر من ثقافة الغرب لا يعني الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب ـ ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة والفكر ـ معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف إلى أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية، وهي

بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية. ذلك، لأنه إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادىء والأسس: نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك فإن النجاح في عملية الغرس والاستنبات يتوقف على إعداد التربة الصالحة. والتربة الصالحة لا تستورد. ولذلك قلنا ونكرر القول بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة، التي تستطيع حمل مبادىء وأسس العلم المعاصر. وبطبيعة الحال، فالتعامل النقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولذلك كان من الضروري لنا، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه، نظرياً وممارسة، في ساحتنا الثقافية الراهنة. إنه الشرط الضروري لتدشين عصر تدوين جديد يؤسس المستقبل بما يستجيب لمتطلباته ويفي بحاجاته. الشرط الضروري لتحقيق تنمية يصبح فيها العلم ـ لا جزءاً من الثقافة ـ بل هو الثقافة نفسها كما سنبين في ما يلي.

٧ ــ التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة

«... وهكذا فإذا كانت التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة» فإن التخلف سيكون هو «العلم حين ينفصل عن الثقافة»، أو هو «الثقافة حين لا يؤسسها العلم»...».

إن أبلغ تعريف للتنمية قرأته وشدني إليه هو ذلك الذي يعرفها بأنها «العلم حين يصبح ثقافة». وأهمية هذا التعريف ترجع، في نظرنا، ليس فقط إلى أن المضمون الذي يعطيه للتنمية يعكس واقع التطور واتجاهه في العالم المعاصر، واقع الثورة العلمية التقانية وآفاقها، بل لأنه يعطي كذلك لـ «غياب التنمية»، أو «التخلف»، مضموناً يعبّر هو الآخر أصدق تعبير عن واقع البلدان المسماة «نامية»، بمعنى انها متخلفة تسعى إلى تحقيق التقدم. وهكذا فإذا كانت التنمية هي «العلم حين يصبح ثقافة» فإن التخلف سيكون هو «العلم حين ينفصل عن الثقافة» أو هو: «الثقافة حين لا يؤسسها العلم».

وإذا نحن دققنا النظر قليلاً في واقع البلدان «النامية» ـ المتخلفة ـ من منظور «التقدم» كما يتحدد اليوم في البلدان المتقدمة، حيث يندمج العلم فعلاً في الثقافة بمختلف مظاهرها ومستوياتها المادية والمعنوية (التصنيع والتخطيط والتنظيم والعقلانية، إلخ...)، فإننا سنجد فعلاً أن الظاهرة العامة التي تلخص معطيات التخلف في البلدان «النامية» هي انفصال العلم عن الثقافة: عدم اندماجه في حياة المجتمع المادية والفكرية والروحية.

إن هذا لا يعني أن «العلم» غائب في هذه المجتمعات، بل هو حاضر بدرجة ما وبصورة ما، غير أن حضوره هو من نوع حضور الجسم الغريب في محيط لا يؤسسه ولا يتأسس به، إنه ليس من نوع حضور الجسم الساري في محيطه، الفاعل فيه والمتفاعل معه.

لنأخذ البلدان العربية مثلاً. وسواء اخترنا منها تلك التي تعاني وضعية اقتصادية متأزمة تسودها البطالة وضعف القدرة الشرائية وتؤرقها الديون الخارجية، أم تلك التي تعيش نوعاً من الرفاه الاقتصادي الاستهلاكي بفضل عائدات النفط، فإننا سنجد في كلتا الحالتين أن «العلم» فيها، سواء كمعارف أو كتقنيات وآلات، يشكل عالماً يختلف تماماً، بل ويتناقض، مع عالم الثقافة السائدة: الثقافة بمعناها الواسع الذي يشمل السلوك والتقاليد والنظام الاجتماعي والسياسي والحياة الفكرية والعقلية السائدة. والنتيجة قيام كيان المجتمع على كتلة من المفارقات والتناقضات: التناقض بين السيارة التي من آخر طراز (مثلاً)

وبين سلوك راكبها الذي ما زال يحتفظ في مظهره ومخبره، بسلوك راكب الفرس أو راكب الجمل المتباهي المتسابق، أو راكب البغلة: العَيْن الوجيه أو العالم العلاّمة.. التناقض بين المكتبة الأنيقة التي تعمرها الكتب المجلدة «الثمينة» ويتوسطها مكتب فخم وأقلام رفيعة وزرابي نفيسة: وبين صاحبها الذي لا يدخلها إلا حين يريد اطلاع زواره عليها وعلى مفاخرها... دع عنك المستوى الفكري وطريقة التفكير جانباً.

يمكن أن نستمر في استعراض ألوان وأشكال من المفارقات والتناقضات التي تجسم انفصال العلم عن الثقافة في بلداننا. ولكننا سنختصر الموقف بالوقوف عند مثال «خَشِن» في صورته ولكنه عميق في مضمونه. لقد تواتر الخبر تواتراً يمنع تطرق الشك إليه انه عندما حصل بلد عربي ما على استقلاله ورحل المستعمرون تاركين مساكنهم فارغة، ومعظمها شقق في عمارات، بادر المواطنون إلى الاستيلاء على هذه الشقق، وكان كثير منهم من أهل البادية. وبعد أيام من سكناهم فيها تعطلت مجاري المياه في العمارات فتطلب الأمر استدعاء المختصين في علاج مثل هذه المشاكل. وعندما دخلوا الشقق وجدوا عَجَباً.. لقد وجدوا تجهيزات الحمامات داخل الشقق مملوءة تراباً ومغروساً فيها النعناع والبصل... إلخ.

هذا المثل الذي يُذكر للتندر ـ ولكنه صحيح وخذ مني الخبر اليقين ـ يعكس بشكل مجسم الظاهرة التي نحن بصددها، ظاهرة انفصال

العلم عن الثقافة في مجتمعنا: العلم يمثله هنا الحمّام العصري بكل تجهيزاته من حوض الاستحمام إلى حوض الاستنجاء إلى حوض غسل الأيدي... إلخ. أما الثقافة فيمثلها هنا التراب والنباتات المغروسة. لقد تغلبت الثقافة هنا على العلم: «الحوض» في ثقافة هؤلاء المواطنين القادمين من البادية، وهم على فطرتهم التي فطروا بها هناك: إنما وظيفته أن يكون مكاناً للغرس، وإذا وجد الماء فقد توافر أهم شرط. أما التراب، وهو موجود بالمجّان، فيمكن احضاره من أي مكان. نحن إذاً أمام انفصال مريع بين العلم وثقافته (التجهيزات ووظيفتها) وبين الثقافة (الموجهة للفكر والسلوك) والعلم (حضارته وتقنياته).

وإذا نحن اتخذنا من هذا الحادث «نموذجاً» نقراً في ضوئه علاقة العلم بالثقافة في مجتمعاتنا، فإننا سنجد أن واقعنا المادي والفكري هو، في جملته، عبارة عن نسخ متراكمة من هذا النموذج، بعضها خشن بمثل خشونته، وبعضها رقيق رفيع تكسوه مظاهر من التمويه والتزويق. لنأخذ مثالاً آخر، وليكن هذه المرة من ميدان الفكر والايديولوجيا. إن الاحصاءات تشير إلى أن التطرف الديني عندنا يجد رجاله الصامدين في شباب كليات العلوم والمعاهد العلمية العليا أكثر مما يصادفهم في كليات الدراسات الدينية وكليات العلوم الإنسانية الحديثة.

لماذا؟

لأن الكليات والمعاهد العلمية عندنا تعطي طلابها العلم من دون ثقافة، ويأتي التطرف الديني ليملأ الفراغ، ليقدم نفسه كثقافة. ونحن

عندما نقول إن الكليات والمعاهد العلمية عندنا تقدم العلم من دون ثقافة الى طلابها، فيجب أن يفهم من ذلك أنها تقدم لهم العلم كـ «قوانين» فقط، وليس كروح علمية تتميز أول ما تتميز بالمرونة والأخذ بالنسبية. والعلم كـ «قوانين» فقط يرسّخ في الذهن الدوغماتية والنظرة الحدية المغلقة والشعور بامتلاك الحقيقة، ومن ثمة القابلية للتعصب والتطرف ورفض الرأي المخالف. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الثقافة التي يحملها معهم طلاب العلوم إلى كلياتهم ومعاهدهم هي تلك التي تلقوها في البيت والمدرسة الابتدائية والإعدادية والمبنية كلها على التلقين والتلقي والوثوقية، أدركنا السبب الذي يجعل الكليات العلمية والمعاهد المتخصصة التقنية مرتعاً للتطرف الديني وما يشابهه. هذا مثال يجسّد هو الآخر انفصال العلم عن الثقافة عندنا: فالعلم في وادٍ ومن وادٍ، والثقافة في وادٍ ومن وادٍ آخر.

في الغرب وفي المجتمعات المصنعة المتقدمة عموماً يسود العلم الذي لا تؤطره قيم ثقافية. أما عندنا في البلدان العربية، وبلدان العالم الثالث عموماً، فتسود الثقافة التي لا تؤطرها قيم علمية. وفي ما يخصنا يمكن القول إنه ما لم نعمل على دمج العلم في ثقافتنا وربط ثقافتنا بالعلم فإننا لن نخطو الخطوة الحقيقية الأولى نحو التنمية. أما الغرب فيمكن القول بصدده ـ وهذا ما ينادي به مفكروه ـ إنه ما لم يعمل على دمج الثقافة الإنسانية في العلم وربط قيمه بها فإنه لن يكتشف قط طريقه نحو حياة إنسانية، حياة تجعل الإنسان القيمة الأولى والأخيرة.

هوامش القسم الثاني

(١) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ١٠٤.
(٢) نفس المرجع، «سورة الحج،» الآية ٧٨.

القسم الثالث

التطرف والموقف العقلاني
في الفكر العربي الإسلامي

١ ــ التطرف... والتمويه الايديولوجي

«... إن ربط التطرف في العالم العربي والإسلامي بـ «الإسلام» هو عمل ينطوي على تمويه ايديولوجي صارخ، سواء من جانب أولئك الذين يمارسون التطرف تحت شعار «الإسلام» أو أولئك الذين يحاربون ما يصدر عن ذلك التطرف من ممارسات وينسبونها إلى الإسلام...»

تجتاح العالم اليوم موجة من التطرف، وهو تطرف عملي سلوكي في معظم الأحوال، يعبّر عن نفسه بأعمال عنف موجهة، إما ضد الدولة وأجهزتها ومؤسساتها وإما ضد فئة من فئات المجتمع. ويحرّك هذه الموجة أنواع من الدوافع والحوافز، بعضها عرقي وبعضها ديني، وهي في جميع الأحوال ذات علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي، كتفشي البطالة والظلم

الاجتماعي وغياب الحريات الديمقراطية وانسداد آفاق المستقبل، مما يجعل من العنف الذي يعبّر من خلاله التطرف السائد اليوم عن نفسه يتخذ شكل عنف سياسي في الغالب.

وإذا كان الوطن العربي يعاني اليوم هذه الظاهرة التي لا يكاد يخلو من بعض أشكالها أو آثارها قطر من أقطاره، وإذا كانت وسائل الإعلام الدولية، وبالتالي العربية وهي تابعة لها، تبرز يومياً وأحياناً تضخم ما يحدث في الأقطار العربية من مظاهر التطرف وأعمال العنف وتربط بينها وبين «الدين» - والمعني هنا هو الإسلام - فإنه يجب ألا نغفل أو نتجاهل أموراً **ثلاثة** أساسية في هذا الشأن:

أولها، انتشار ظاهرة التطرف والعنف الممارس باسمها في جميع أنحاء العالم تقريباً، في أمريكا وأوروبا وأفريقيا وآسيا، مما يعني أن للظاهرة عوامل وأسباباً لا علاقة لها بهذا الدين أو ذاك إلا من حيث توظيفه كغطاء.

ثانيها، اهتمام وسائل الإعلام الدولية، وهي أوروبية وأمريكية اهتماماً زائداً بمظاهر التطرف والعنف المرافق له في بعض الأقطار العربية وسكوتها، أو على الأقل عدم تركيزها على مظاهر العنف والتطرف في جهات أخرى، كذلك الذي يمارس ضد المسلمين ليس في البوسنة والهرسك وحسب، بل في الهند وبورما أيضاً، وضد العرب في أوروبا واسرائيل. إن هذا النوع من التحيز الإعلامي الغربي

إنما يعكس حقيقة لا بد من الوعي بها، وهي ان الغرب يرى في «التطرف» الذي يعرفه الوطن العربي اليوم تهديداً لمصالحه، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وهكذا نراه يركز اهتمامه مثلاً على «التطرف» الذي ينسبه إلى حركة حماس في فلسطين، بينما يسكت سكوتاً شبه تام على التطرف الذي تمارسه اسرائيل كدولة وكأحزاب صهيونية عنصرية ضد العرب لأن مصلحته، أعني الغرب، هي في وجود اسرائيل آمنة مهيمنة باعتبارها قاعدته التي يضمن بها أمن مصالحه في المنطقة. وإذا كانت وسائل الاعلام الغربية تهتم فعلاً بما يجري في البوسنة والهرسك وتنشر من حين إلى آخر بعض مظاهر العنف الذي يتعرض له مسلمو هذا البلد من طرف التطرف الصربي العلني الذي يمارس تحت شعار يعبّر عن التطرف في أخبث وجوهه، شعار «التطهير العرقي» فإنها، أعني وسائل الإعلام الغربية تتجنب تماماً طرح جوهر القضية، أعني حق أهل البوسنة والهرسك في تقرير مصيرهم وإنشاء دولة خاصة لهم. وغير خافٍ أن سكوت الغرب عن طرح جوهر القضية بهذا الشكل إنما مرده إلى أنه لا يستسيغ ولا يقبل قيام دولة إسلامية في أوروبا مما ينبيء ويشي بوجود تطرف ديني أوروبي ضد الإسلام.

وثالث الأمور التي يجب أن لا تغيب عنا ونحن نتحدث عن التطرف في عالم اليوم، هو أن ربط التطرف في العالم العربي والإسلامي بـ «الإسلام» عمل ينطوي على تمويه ايديولوجي صارخ،

سواء من جانب أولئك الذين يمارسون التطرف تحت شعار «الإسلام» أو أولئك الذين يحاربون ما يصدر عن ذلك التطرف من ممارسات وينسبونها إلى الإسلام بصورة من الصور. والتمويه الايديولوجي، بصورة عامة، هو اللجوء إلى تبرير عمل أو فكرة بالتماس غطاء لها خارج الأسباب الحقيقية الفعلية المنتجة لها. ويلجأ الإنسان إلى هذا النوع من الممارسة الايديولوجية عندما لا تكون لديه القدرة الفكرية أو العملية، أو هما معاً، على مواجهة الظاهرة موضوع التمويه الايديولوجي مواجهة صريحة ومباشرة بالاتجاه إلى مكوناتها وأسبابها الحقيقية، أو عندما لا يكون من مصلحته ذلك. وهكذا فالذين يمارسون التطرف تحت شعار «الإسلام» ـ هكذا كمجرد شعار تختصر فيه الحلول الصائبة لجميع المشاكل ـ إنما يمارسون تمويهاً ايديولوجياً، وفي الغالب من حيث لا يقصدون ولا يعون، وذلك بكونهم يعرضون عن طرح المشاكل الحقيقية وتحليلها ومناقشتها وينصرفون باهتمامهم كله إلى طرح «الحل»، هكذا كاسم مجرد لا مضمون له يلتمسون له الشرعية والمصداقية بربطه بـ «الإسلام»، وهكذا يأتي شعار «الحل الإسلامي» يحمل معه شرعيته ومصداقيته من خلال الوصف والنسبة (إسلامي) لا غير. وهذا إذا كان يكفي للتعبئة الايديولوجية في أوساط الجماهير المسلمة المحرومة المضطهدة الجاهلة أو في أوساط من يحملون وعياً مزيفاً مقلوباً عن ماجريات الأمور، فإنه لا يفتح أية سبل ولا أية آفاق لما بعد التعبئة، ذلك لأنه لكي يكون هناك حل، إسلامي أو غير

إسلامي، لا بد من طرح المشاكل أولاً، لا بد من تحليلها والتعرف على أسبابها وأنواع التداخل القائمة بينها.

ومثل هذا يصدق أيضاً على الذين يقفون ضد التطرف، إما بالقول وإما بالفعل وإما بهما معاً، فهؤلاء إذ يعرضون عن التعامل مع التطرف كظاهرة لها أسبابها الموضوعية يقعون في التمويه الايديولوجي بتفسيرها بغير أسبابها والاكتفاء بربطها بما هو خارج عنها كـ «التزمت» أو ما أشبه، ولذلك تراهم يواجهونه بتطرف مضاد ويداوونه بالتي كانت هي الداء فَيُمْعِنُون في خنق الحريات فضلاً عن التستر على الفساد والظلم... إلخ، وهي الأمور التي تقف في الحقيقة وراء التطرف كأسباب موضوعية حقيقية لا جدال فيها. وتساهم وسائل الإعلام الغربية في هذا التمويه الايديولوجي المضاد وتوجهه وتغذيه بالإلحاح على ربطه بـ «الإسلام»، وذلك من خلال توجيه الأنظار إلى ما يعبّر عنه بـ «الأصولية الإسلامية» أو «الإسلام السياسي» مما ينطوي على صرف للأنظار عن الأسباب الحقيقية الموضوعية التي هي الأوضاع الاقتصادية المتفسخة والتي يرجع تفسخها، في جزء منه على الأقل، إلى الاستغلال والاحتكار اللذين يمارسهما الغرب الامبريالي على الصعيد العالمي.

وإذاً فالتطرف الذي يعانيه اليوم العالم العربي والإسلامي ليس ظاهرة خاصة به ولا هي مقطوعة عن أسبابها ولا مستقلة عن عوامل كونها، وإنما هو في حقيقته الراهنة، حقيقة انتشاره واكتساحه بعض

الساحات، لا يعدو أن يكون رد فعل على تطرف قائم في الوضع الاقتصادي والسياسي الجاثم على العالم العربي والإسلامي والذي يتحمل الغرب، كامبريالية واستعمار وكمساند لمؤسسات الظلم والقهر، جزءاً أساسياً من المسؤولية في ما يطبعه من تدهور وما يستشري فيه من أزمات.

ومع ذلك، فإن هذا لا ينزع من التطرف، في هذا البلد أو ذاك، في هاته المنطقة من العالم أو تلك، طابعه «التاريخي»: فالتطرف ظاهرة ملازمة لتاريخ الفكر الإنساني وتاريخ العمل البشري ملازمة الشاذ للقاعدة، وهو يغتذي باستمرار من تاريخه هذا سواء على مستوى اللاوعي أو على مستوى المخيال والخطاب. والتطرف بهذا المعنى وعلى هذا المستوى يبقى شيئاً طبيعياً ما دام يحتل مكانه الطبيعي على هامش المجتمع وهامش التاريخ. ولكنه عندما ينجح في اكتساح الساحة الاجتماعية واحتواء الظرفية التاريخية، فإن ذلك يعني أن ظروفاً معينة، اقتصادية اجتماعية سياسية وثقافية، هي التي استدعته لتجعل منه المعبّر اللاعقلاني عن تفاعلاتها واتجاهها في غياب التعبير العقلاني المعتمد على التحليل والنقد والتوقع.

وهذا الفصل بين ما هو دائم وطبيعي وبين ما هو ظرفي ولكن غير طبيعي في الظاهرة التي نحن بصددها، تدبير منهجي ضروري لإنتاج خطاب عن التطرف غير متطرف، خطاب لا يواجه التطرف بتطرف مضاد بل يضعه في مواجهة مع نفسه، وذلك بإبراز البديل الموضوعي

له: الموقف العقلاني. وتاريخ الفكر العربي والإسلامي يسعفنا بمادة خصبة في هذا المجال، فلنستعد بعضاً منها في هذه العجالات لنختم بعد ذلك بما يمكن أن نستخلصه من نتائج تخص الظرف الراهن. ولكن، لنقم قبل ذلك، بعقد مقارنة بين التطرف والموقف العقلاني، فبضدها تتميز الأشياء وتصبح في متناول الإدراك الواضح والفهم الصحيح.

٢ ــ التطرف والموقف العقلاني ــ مقاربة

«... وبعد، فهل نبالغ إذا قلنا إن المتطرف يضع نفسه موضع الإله، بينما صاحب الموقف العقلاني يضع نفسه حيث وضعه الله: واحداً من ﴿أيها الناس...﴾[1]»

يُعَرَّف التطرف عادة بأنه مجاوزة حد الاعتدال، ويعرف الاعتدال بأنه لزوم الوسط بين طرفين، أو أي شيئين، متناقضين. والفضيلة كلها في الاعتدال، وقديماً قالوا: الفضيلة وسط بين رذيلتين، كما الشجاعة وسط بين التهور والجبن. فالتطرف إذاً انزواء وابتعاد والأخذ بطرف واحد وإهمال أو إنكار باقي الأطراف. وبما أن المتطرف يحصر الصواب في الطرف الذي اختاره، وحده دون غيره، وبالتالي يهمل الباقي ويقصيه، فإنه بذلك يمارس عُدْوَاناً على الأشياء وتعسفاً في الأحكام معتبراً ذلك صواباً ومعرفة.

ومثل هذا الموقف لا يمكن أن يصدر عن العقل. فالعقل بالتعريف،

يعقل صاحبه ويمنعه من القيام بمثل هذه التحكمات والاستبعادات. هذا في اللغة العربية. أما في اللغات اللاتينية، فالكلمة التي بمعنى العقل فيها تعني العد والحساب (راسيو)، ومن هنا يكون معنى العقل هو الأخذ بالاعتبار جميع الأوجه، بقدر الإمكان، والخلوص إلى ما يمكن أن يعبّر عن تلك الأوجه جميعها تعبيراً مجملاً، وهذا ما يسمى بـ «التركيب». على أن «التركيب» لا يعني مجرد عد الأطراف وجمعها، بل إنه يقتضي فوق ذلك إخضاعها لعملية «تحليل» للتعرف الى عناصرها وخصائصها مما يسمح بإعادة بنائها وتركيبها، أي تقديمها في صورة جديدة تختلف عن مجرد الجمع واللم. فالموقف العقلاني، إذاً قوامه تحليل وتركيب لجميع الأطراف وصياغتها في صورة جديدة، صورة «الواحد» الذي يضم في جوفه «الكثير». فالتركيب لا يلغي الأطراف، بل يحتفظ بها ويتجاوز تناقضاتها إلى نوع من الموقف جديد يعلو عليها جميعاً.

وإذا جاز لنا أن نجسّم الأمر في مثال محسوس، أمكن القول إن الموقف التركيبي العقلاني منزلته منزلة العمود الوسط الذي يرفع الخيمة ويعلو بها فوق جميع مكوناتها الأخرى، فهو إذ يجعل الخيمة ـ ولنقل الفكر ـ يشمل جميع الأطراف والعناصر، يعلو بهذه جميعاً ليجعل حجم الخيمة (مدى الفكر) أوسع وأرحب. أما التطرف، أو بالأحرى المتطرف، فهو لا يبني خيمة ولا داراً، وإنما يقف في العراء لا شيء معه غير أناه وعصاه، هارباً من تعقيدات الحياة وتداخل الأمور

وتشابكها مفضلاً «الحرية» في الفراغ، طالباً وحده الطعن والنزال. وقد يطعن خلسة، وقد ينازل الشاردة.

التطرف إذاً موقف غير عقلاني، لا يصدر عن العقل، فمن أين يصدر إذاً؟ إنه بكل تأكيد يصدر عن العاطفة، لا بل عن الانفعال والهوى، ولذلك كان التطرف دوماً عبارة عن رد الفعل وليس الفعل، ومصدر ردود الأفعال هو الإحساس وهو فاعلية بدنية، وليس التفكير الذي هو فاعلية عقلية. ومعلوم أن الإنسان ليس مجرد حيوان يحس بل هو حيوان عاقل. وجوهر الإحساس أنه شعور بالفارق لا غير، فالإحساس بالحرارة هو شعور بالفارق بين حرارة الجسم وحرارة الجو، وبالتالي فالذات فيه طرف ثابت. إنها الطرف الذي تقاس عليه الأشياء، فما ناسبها قبلته وما خالفها رفضته وأبعدته. فالتطرف إذاً موقف ذاتي يصدر عن فلسفة «أنا وحدي». أما الموقف العقلاني، فأول دعاماته وشروطه، التجرد من الهوى والعاطفة والنظر إلى الأمور كما هي في ذاتها بقطع النظر عن موقف الذات منها، وهذه هي الموضوعية، وهذا ما يجعل التفاهم ممكناً. والموضوعية تقوم أولاً، وقبل كل شيء، على الإعتراف بجميع الأطراف، وبالتالي الاعتراف بالاختلاف. وهكذا فالتطرف قِبْلَتُه الذات، أما الموقف العقلاني فوِجْهَتُه العالم.

فعلاً، التطرف موقف ذاتي يلغي العالم، يختزله بنظرة سحرية تجعل الرغبة نتيجة وتقفز إليها قفزاً، تلغي الفوارق وتطمس الاختلاف وتعدم

الآخر. المتطرف يرى العالم كما يهواه الساحر. ومن هنا الغلو وعدم التسامح والدوغمائية وهي أعمدة التطرف.

أما الغلو فهو قرين التطرف ملازم له، لأن الأخذ بطرف واحد، واقصاء الأطراف الأخرى ينجم عنه تضخيم الطرف المختار كي يصبح وحده الواقع، وحده كل شيء، فيغدو العالم وتغدو الحقيقة من خلق المتطرف، من صنعه واختراعه، ويصبح هو، في نظر ذاته، مالكاً للحقيقة، كل الحقيقة، يَسْتَصْوِبُ جميع تصرفاته حتى ما كان منها في منتهى الجهل والتعسف والقسوة.

ومثل هذا الموقف لا يمكن أن يجد التسامح إليه سبيلاً، فهو إذ يصدر عن الاعتقاد في امتلاك الحقيقة، كل الحقيقة، يضع المخالفين جميعاً خارج الحقيقة، وأكثر من ذلك يرى أنه كان من واجبهم أن يدركوا الحقيقة، كل الحقيقة، بالصورة التي يدركها هو، وبالتالي كان عليهم أن يتطابقوا معه. وهم إذ لم يفعلوا، فبعناد منهم وإصرار على الضلال.

وهذا الاعتقاد في امتلاك الحقيقة والحكم بالضلال على جميع المخالفين هو الدوغمائية بعينها. والدوغمائية موقف يغري بأنه سهل يقوم على تبسيط الأمور والأخذ بعدد قليل من المبادىء أو الأصول العامة والنظر من خلالها إلى العالم تماماً كمن يرى الغابة من خلال شجرة واحدة. والدوغمائية سمة للطفولة والمراهقة: فالقليل من

المعلومات تكفي المراهق ليصدر أحكاماً جازمة على كل شيء، وسيلته في ذلك التعميم وقياس الأمور على بعضها دون مراعاة للفوارق ولا لاختلاف الطبيعة. وكما يفعل المراهق من بني البشر تفعل المذاهب الجديدة، وكذا العلوم في المراحل الأولى من نشأتها. وهذا ما لاحظه بيرغسون حيث قال: «ان العلم الجديد، حديث النشأة ميال دوماً إلى الدوغمائية، إلى الجزم. فبما أنه لا يتوفر إلا على تجارب محدودة فإنه يتعامل بصورة أقل مع الظواهر، بينما يعتمد اعتماداً واسعاً على البسيط من الأفكار»، ومعنى ذلك أنه يصنع النتيجة بواسطة أفكار بسيطة واعتماداً على معطيات محدودة، ثم يختار لها من الظواهر والوقائع ما يزكّيها. ومن هنا كانت الدوغمائية، وكان التطرف موقفاً انتقائياً، يختار ما يوافق هواه ويهمل ما عداه.

ولما كانت المواقف المتطرفة مواقف متضادة بطبيعتها، فإنها إذ ينفي بعضها بعضاً يعمد كل منها، في الوقت نفسه، إلى التشبث بما أقصاه الآخر ليجعل منه الحقيقة الوحيدة. ومن هنا صراع المواقف المتطرفة، لا على مستوى الرأي وحسب، بل أيضاً على مستوى التماس السند له من الواقع والتاريخ، ومن هنا يصبح التاريخ موضوع صراع بين المتطرفين، كل منهم يريد أن يجعله لصالحه وحده. وكما يقول أحد المفكرين الأوروبيين: «جميع المذاهب الدوغمائية تلتمس من التاريخ الحجج التي تؤكد أن الحق معها. وبما أن هذه المذاهب متناقضة، فإن كلا منها يجعل التاريخ يتكلم بما يوافق هواه». وعندما يكون مجال التطرف هو الدين، فإن المتطرف يعمل على جعل الدين ينطق بهواه، وذلك بما يختاره من

نصوص غالباً ما يبتسرها ابتساراً، فيقف عند «ويل للمصلين»، أو يعزلها عن سياقها وأسباب نزولها. وهو إذا لجأ إلى «الحديث» كانت وجهته الضعيف منه والموضوع حيث يجد ضالته من التطرف والتشدد.

وفي مقابل الغلو الذي يَسِمُ الموقف المتطرف يعتمد الموقف العقلاني الاعتدال في الرأي والنسبية في الأحكام تاركاً لنفسه مجالاً للمراجعة والتصحيح. وفي مقابل عدم التسامح الذي يطبع التطرف يعمد الموقف العقلاني إلى التماس الاعذار للغير ويحرص على تفهم الدواعي والأسباب التي جعلت المخالف يذهب إلى ما ذهب إليه. وبدلاً من الانسياق مع الدوغمائية، كما هو شأن المتطرف، يعمد الموقف العقلاني إلى النقد والنقد الذاتي والمراجعة والتصحيح. المتطرف يتوهم أنه يعلم فلا يطلب المزيد من العلم، أما صاحب الموقف العقلاني فإن ما يعلمه علم اليقين هو أن هناك ما لا يحصى من الأمور التي لا يعلم عنها شيئاً، ولذلك يجعل كل همّه طلب العلم.

وأخيراً، يمكن أن نجمل كل ما سبق في عبارة واحدة، فنقول: إن المتطرف يرفض الحوار، والموقف العقلاني قوامه الحوار، الحوار مع النفس بالمراجعة والنقد الذاتي، والحوار مع الغير للتدقيق في الأمور والإحاطة بتلابيب الموضوع والنظر إليه من زوايا مختلفة، طلباً لأكبر قسط من الحقيقة وأكبر قدر من الصواب.

وبعد، فهل نبالغ إذا قلنا إن المتطرف يضع نفسه موضع الإله، بينما صاحب الموقف العقلاني يضع نفسه حيث وضعه الله: واحداً من «﴿أيها الناس...﴾».

٣ ـــ وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم...

«... وهكذا نجد الأخلاف يستضمرون، عبر اللغة والأدب والتاريخ، تطرف الأسلاف فيحتفظون بنماذج منه، خطابية أو مخيالية أو سلوكية، في وعيهم ولاوعيهم...»

التطرف، كما بيّنا قبل، ظاهرة إنسانية عامة لا تخلو منها أية ثقافة، وقد يتسم به الفرد، وقد تتسم به جماعة منظمة أو غير منظمة، كما قد يكون سلوكاً فكرياً وخطابياً أو ممارسة فعلية. وقد يكون ملازماً للفرد، فيكون له كالطبع، وقد يكون موقفاً عارضاً يزول بزوال السبب الذي كان من ورائه. وفي جميع الأحوال، فإن التطرف، بما أنه ظاهرة إنسانية، فهو جُزْءٌ أو مظهر من الثقافة، بالمعنى العام لكلمة «ثقافة». إن هذا يعني أن الثقافة تنقل بعض مظاهره وتجلياته عبر الزمن فتصير المواقف المتطرفة الماضية جزءاً من التراث تحتفظ بها اللغة والأدب

والحكايات بل والتاريخ المكتوب، فيفعل فعله عبر الأجيال.

وهكذا نجد الأخلاف يستضمرون، عبر اللغة والأدب والتاريخ، تطرف الأسلاف فيحتفظون بنماذج منه، خطابية أو مخيالية أو سلوكية، في وعيهم ولاوعيهم. ولذلك، فإن أي مجهود يبذل لمحاربة التطرف في الحاضر ـ حاضر أية أمة ـ سيظل ناقصاً ما لم يستهدف أيضاً الحفر في ما يستضمره المخيال الاجتماعي والخطاب الأدبي والشعري والأسطوري من نماذج تراثية من التطرف. ومحاربة التطرف في الحاضر، كما في موروث الماضي، لا تجدي فيها الأساليب الخطابية كالوعي والإرشاد، فهذه الأساليب، بما انها فقيرة المضامين، غالباً فهي تكرر نفسها باستمرار، والتكرار يقتل المضمون، يُجَفِّفُه ويفقره ويجمده، فلا تبقى منه إلا القوالب اللغوية الفارغة التي يُعَوِّضُ غياب المعنى فيها بالوزن والنبرة الصوتية شأن الأغاني المبتذلة.

ليس هناك إذاً من سبيل لمحاربة التطرف غير سبيل العقل، نقصد مواجهة كل موقف متطرف بتبديله العقلاني. فإبراز المواقف العقلانية التي واجهت التطرف في الماضي وبعث الحياة فيها من جديد بروح نقدية وفي إطار من الموضوعية، هو أنجع سبيل ـ في ما نعتقد ـ لجعل الموروث من التطرف يواجه نفسه بنفسه. إن ذلك سيكون بمثابة حمل الغاضِب الهائج من الناس على النظر إلى وجهه في المرآة. ومعلوم أن المرآة خير وسيلة لإفراغ شحنات الغضب والهيجان.

في هذا الإطار، ومن أجل هذا الهدف، سنقوم هنا باستعراض نماذج من المواقف المتطرفة، والمواقف العقلانية التي واجهتها في تراثنا العربي الإسلامي، وسنبدأ بنموذج من الشعر الجاهلي. وهل يستطيع أحد أن ينكر أن الشعر الجاهلي، لغته وصوره ونماذجه، كان وما يزال يكوّن أحد المعطيات الفاعلة في المخزون الثقافي الذي يؤطر السلوك اللغوي والوجداني والفكري في الإنسان العربي.

إذا نحن عدنا إلى قصائد الشعر الجاهلي الشهيرة التي تشكل القسم الأساسي والأكبر في الموروث الثقافي المنحدر إلينا من عصر ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية (الجاهلية) ونظرنا إليها من الزاوية التي نتحدث منها هنا، بدت لنا عبارة عن جملة من المواقف المتعارضة، مثنى مثنى: موقف صعلوك وموقف أمير، وسلوك ماجن وخطاب حكيم، ووضعية عبد ومنزلة شريف، وخطاب متطرف وحكمة عاقل... وذلك إلى درجة تحمل على التفكير في ما إذا كان جامعو تلك القصائد ـ أو واضعوها ـ قد قصدوا منها تقديم نماذج حيّة تمثل الحياة في الجزيرة العربية قبل الإسلام بكل تناقضاتها.

وهكذا فبإزاء نموذج الشنفرى الشاعر الصعلوك المتشرد الذي يتنقل من حي إلى حي يبعث الرعب في الأطفال والنساء ويعكر صفو حياة الرجال، ليلجأ بعد ذلك إلى الأودية والجبال يهيم مع الوحوش، إلخ... نجد امرأ القيس، ابن الملوك الذي تمكنت منه حياة اللهو والمجون، يتنقل

في جماعة من الفتيان أصحابه، يتنقلون معه من حي إلى حي ومن بادية إلى بادية، يصيدون ويشربون ويلهون والأمير وسطهم يقرض الشعر على عزف القيان، يصف بطولاته، ويفخر بمغامراته. وفي مقابل طرفة بن العبد، شاعر اللهو والمجون والإسراف والمكابرة والطيش، يقف زهير بن أبي سلمى ينطق بالحكمة ويشخص الرصانة ويدعو إلى المصالحة. أما عنترة بن شداد، ابن الأمة الذي قضى طفولته عبداً يرعى الإبل ليتحول في شبابه إلى مقاتل مغوار يقود كتائب الغزو في كرم وشجاعة مع عفة وترفع، فيقابله لبيد ربيعة، أحد أشراف قومه وفرسانهم المرموقين، ينحر ويلهو ويفتخر باقتحام مخادر النساء المحروسات. وأخيراً، وليس آخراً، يقف الحارث بن حلزة بهدوء ورصانة ليرد بخطاب العقل على هيجان عمرو بن كلثوم المتطرف داعية الغطرسة والجهل. ويهمنا هنا أن نقف قليلاً مع هذا الثنائي الأخير، وكانت حرب الخليج الأخيرة قد ذكرتني بهما وبحرب البسوس... ﴿وذكّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾[٢].. ولو أنه قليلاً ما همّ...

حرب البسوس ذكرى حية في المخيال العربي خلدها فيه رواة «أيام العرب» وشعرهم، حرب سببها ناقة كانت في ملك امرأة من تغلب تدعى البسوس رماها كليب فارس قبيلته. فقام جساس من تغلب بالانتقام من كليب فطعنه برمحه حتى مات، فنشبت حرب بين القبيلتين جرت أيامها على مدى أربعين سنة، فاضطرتا بعد ذلك، خوف الفناء، إلى الاحتكام لَدَى الملك المنذر بن ماء السماء ملك

الحيرة. ثم لم يمض عليهما وقت طويل حتى شبّ النزاع بينهما من جديد فاحتكمتا إلى عمرو بن هند ابن الملك المذكور. وقد انتدبت تغلب سيدها وشاعرها عمرو بن كلثوم، وانتدبت بكر شاعرها الحارث بن حلزة. وأمام الملك عمرو بن هند أنشد كل منهما قصيدة يرافع بها عن قومه، فتقدم عمرو بن كلثوم بمرافعة تطرف فيها تطرفاً نموذجياً يفتخر بقوة قبيلته ويشيد بالطغيان الذي عرفت به، وكان قد قيل «لو أبطأ الإسلام لأكلت بنو تغلب الناس». وكان مما قاله هذه الأبيات التي كان يحفظها عن ظهر قلب كل متعلم عربي، حتى جيلنا الحاضر، لتشكّل جزءاً من ثقافته ولتخلد في وعيه ومخياله نموذجاً حياً، ألفاظاً ومعاني، من التطرف الأهوج، التطرف الذي يفتخر بنفسه كتطرف. قال عمرو بن كلثوم:

ألاَ لاَ يَجْهَلَنْ أحَدٌ عَلَيْنَا

فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِينا

متى نَنْقُلْ إلى قوم رَحَانَا

يكون في اللقاء لها طحينا

ونحن الحاكمون إذا أطعنا

ونحن العازمون إذا عصينا

ونــــشـــرب إنْ وَرَدْنَــا الماء صــفـــواً

ويــشـــرب غـــيـــرنـــا كــدَراً وطــينا

مــلأنــا الــبــرَّ حــتــى ضــاق عــنــا

ومــاء الــبــحــر نملــؤه ســفـــينا

إذا بــلــغ الــفــطــام لــنــا صــبــي

تَــخِــرُّ لــه الجَبَــابِــرُ ســاجــدِيــنــا

أما الحارث بن حلزة شاعر بكر فقد وقف مجيباً بخطاب رصين، خطاب العقل يعرض القضية بهدوء وتواضع، يطلب الإنصاف لقومه، وكان مما قال:

وأتـــانـــا مـــن الحوادث والأنْــبَــا

ءِ خـــطـــب نُــعْــنَــى بــه ونُــسَــاءُ

أن إخـــوانـــنـــا الأراقِـــمَ يَــغْــلُــو

نَ عــلــينا فــي قــيــلــهــم إحْــفَــاء

يــخــلــطــون الــبــريء مــنــا بــذي الــذَّنْــ

ــبِ ولا يـــنـــفـــع الخَلِـــيَّ الخَلاَءُ

وبعد أن يذكر مآثر قومه وشمائلهم التي تُبْعد عنهم تهمة الظلم

يعود فيخاطب تغلب:

واعلموا أننا وإياكم فِيـ
ـمَا اشترطنا يوم اختلفنا سواء

أعلينا جناح كندة أن يَغْـ
ـنَمَ غازيُّهم ومنا الجزاء

لنضف إلى هذا الموقف الرصين المسالم الذي وقفه الحارث بن حلزة في مرافعته موقفاً مماثلاً وقفه زهير بن أبي سلمى على أثر انتهاء الحرب بين عبس وذبيان يمتدح الصلح بينهما مذكراً إياهم بالحرب التي عانوها، يستحثهم على ترك الأحقاد جانباً والعيش في سلام. يقول في معلقته الشهيرة:

ألا أبلغ الأحلاف عني رسالة
وذبيان هل أقسمتم كل مقسم

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم
وما هو عنها بالحديث المرجم

متى تبعثوها تبعثوها ذميمة
وتضرى إذا ضَرَّيْتُمُوها فتَضْرَم

فَتَعْرُكْكُمُ عَرْكَ الرَّحَى بِثِفالِها

وَتَلْقَحْ كِشافاً ثم تُنْتِجْ فَتُتْئِم

فتنتج لكم غلمان أشْأمَ كلُّهم

كأحْمر عَادٍ ثم تُرْضِع فَتُفْطِم

ومن لم يصانع في أمور كثيرة

يُضَرَّسْ بأنياب ويُوطَأ بمَنْسِم

ومن يكُ ذا فضل فَيَبْخَلْ بفضله

علىَ قومه يُسْتَغْنَ عنه وَيُذْمَمِ

وبعد، فقد تذكرت **عمرو بن كلثوم** وخطابه الجاهلي المتطرف عندما كنت أتتبع وسائل الإعلام في المشرق العربي أثناء أزمة الخليج الأخيرة، قبل الحرب وخلالها. كانت جميع الأطراف تصرخ:

ألا لا يجهلنْ أحد علينا

فنجهل فوق جهل الجاهلينا

وقد فعلوا. كنت أتمنى أن أسمع صوت الحارث بن حلزة وزهير بن أبي سلمى. واليوم إن صوت العقل ونداء المصالحة يفرض نفسه. لقد كانت حرباً هزم العرب فيها بعضهم بعضاً، وقد آن الأوان ليقوموا

الآن باصلاح ذات البين ونصرة بعضهم بعضاً، ذلك قدرهم. إنهم عرب. إنهم أخوة. إنهم جيران يجمعهم المكان والزمان، الماضي منه والحاضر والمستقبل.

٤ ــ الخُلُقية الإسلامية ضد التطرف

«... فهل نحمّل الإسلام وزر الحركات المتطرفة التي تحرك كثير من أعضائها باسم الدين تدفعهم نية خالصة وقصد سليم...»

قلنا وكررنا القول مراراً إن التطرف ظاهرة اجتماعية تاريخية تجد أسبابها الحقيقية في الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي يسود فيها العسف والقهر والفقر والحرمان، فالتطرف كغيره من الظواهر الاجتماعية الثقافية لا يكون من لاشيء بل هو في الأغلب الأعم عبارة عن رد فعل ضد تطرف آخر يجري في جسم المجتمع، إما في شكل ظلم اجتماعي أو في صورة حيف اقتصادي أو قمع ثقافي أو طغيان سياسي وايديولوجي. وكما يعمل هذا على اخفاء نفسه وراء شعارات وتمويهات يلجأ ذلك إلى التماس الشرعية لنفسه من مواقف تستمد قوتها، إما بالارتباط بالدين أو بالمثل العليا العامة التي يرتبط بها الضمير

الإنساني والوازع الأخلاقي.

وقد عرف تاريخ العرب والمسلمين، كما عرف تاريخ الأمم والديانات الأخرى، حركات متطرفة أفرزتها الأوضاع الاجتماعية الفاسدة الظالمة، ولكنها بدل أن تواجه الفساد والظلم كما هو في المجتمع فتسمي الأشياء بأسمائها وتصرخ في وجه الحيف الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي والطغيان السياسي، إلخ... تلجأ بدلاً من ذلك إلى رفع راية الدين الذي تلبسه لباس التطرف فتجعله ينطق باسمها، وهكذا تُحَوِّلُ المعركة من ميدانها الحقيقي إلى ميدان آخر نظري يقوم على مجرد الظن والتوهم مستعملة في ذلك مفاهيم دينية معينة كمفهوم الكفر والفسق والفجور أسلحة في وجه الخصوم، واضعة هكذا التطرف الديني على مستوى القول والتفكير بديلاً للظلم الاجتماعي والطغيان السياسي، مانحة للخصوم الحقيقيين فرصة تغطية ظلمهم وطغيانهم بالظهور بمظهر المقاوم للتطرف الداعي إلى الاعتدال.

وكما يحدث في مثل هذه الحال فإن الدخول في مجابهة يستعمل فيها سلاح الدين نيابة عن أسلحة أخرى، أسلحة الكفاح الاجتماعي والسياسي الذي يسمي الأشياء بأسمائها الحقيقية، يقود سريعاً إلى نسيان الداء ومصدره، وبالتالي التجاوز عن الخصوم الحقيقيين والانشغال بمعارك وهمية أو ثانوية جانبية، وبالتالي خلق خصوم جدد، وفي الغالب من صفوف الحلفاء الطبيعيين. وهكذا يُقْحَم الدين وأهله في فتنة تشغل الناس عن دينهم ودنياهم وتجعل بعضهم ينهش بعضاً،

وقد يصل الأمر إلى القتل العمد بغير حق... وسرعان ما تنقلب الفتنة اقتتالاً وحرباً أهلية.

فهل نُحَمِّلُ الإسلام وِزْر مثل هذه الحركات المتطرفة التي يتحرك كثير من أعضائها باسم الدين؟

كلا. إن الجهل بالقانون أو نسيانه ليس عذراً. والدين قانون للسرائر والنيات قبل أن يكن حساباً على أقوال أو أفعال. وفي الإسلام لا تكون النية صالحة إلا إذا كانت على وفاق مع الخط العام الذي يقرره على مستوى العقيدة والشريعة. وفي المجال الذي يهمنا هنا لا يقبل ولا يعقل أن يجهل المسلم أو ينسى أن الإسلام ضد التطرف بجميع أنواعه: فالتطرف في العبادة، أي الزيادة في ما قرره الشرع منها، بدعة وضلالة، تماماً مثلما أن الغلو في العقيدة انحراف ينزلق بصاحبه إلى الخروج عن الإسلام.

والإسلام صريح في كونه دين الوسط والاعتدال، دين التسامح والأخذ بالحكمة والتي هي أحْسَن. والآيات البينات التالية للتذكير فقط ﴿**وذكّر فإن الذكرى تنفع المؤمنين**﴾.

ففي مجال الدعوة إلى الدين، إلى الإسلام، وهو أشرف مجال، يخاطب الله رسوله المبلغ عنه قائلاً: ﴿**ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[٣]. ويخاطب الله تعالى الناس الذين يتوجه إليهم رسوله بالدعوة بخطاب لا ضغط فيه ولا إكراه ولا تطرف، فقال تعالى: ﴿**يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم**

فآمنوا خير لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السموات والأرض﴾[٤]. كما يخاطب أهل الكتاب من اليهود والنصارى بخطاب يدعوهم فيه إلى التفاهم والاتفاق على عقيدة واحدة: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنّا مسلمون﴾[٥]، كما يدعو الله رسوله إلى عدم الاصطدام في النقاش مع أهل الكتاب، فيقول: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾[٦]. وإذا كان من أهل الكتاب أو غيرهم من المشركين لا يلبي الدعوة بل يعرض عنها فلا ينبغي أن يستاء الرسول من ذلك، فتلك إرادة الله. يقول تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين. وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله، ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾[٧]، وأيضاً: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها﴾[٨].

هذا في مجال الدعوة وعلى مستوى العقيدة. أما في مجال المعاملات، فالقرآن يوصي المسلمين بالتسامح والعفو. يقول تعالى: ﴿وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم﴾[٩] وأيضاً: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولَئِنْ صبرتم لهو خير للصابرين﴾[١٠]. كما يوصي القرآن بدفع السيئة بالحسنة وعدم الانسياق مع منطق «ألا لا يجهلن أحد علينا/ فنجهل فوق جهل الجاهلينا». يقول تعالى: ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين ويدرأون بالحسنة السيئة، ومما رزقناهم ينفقون﴾[١١]. ويقول:

﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌّ حميم﴾[١٢]. ويقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم منهم مودة والله قدير والله غفور رحيم. لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم إن الله يحب المقسطين﴾[١٣]. وبعد، فلنختتم بهذه الآيات التي هي بحق أساس الأخلاق في الإسلام. يقول تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون. يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن، ولا تلمزوا أنفسكم، ولا تنابزوا بالألقاب، بئس الاسم الفسوق بعد الايمان، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون. يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن، إن بعض الظن إثم، ولا تجسسوا، ولا يغتب بعضكم بعضاً، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه، واتقوا الله ان الله توّاب رحيم. يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾[١٤].

وبعد، فهل بعد هذا يصح القول إن في الإسلام مكاناً للتطرف والغلو، سواء تعلق الأمر بمعاملة المخالفين في الدين أو بتعامل المسلمين بعضهم مع بعض.

ومع ذلك فالبشر بشر منذ كانوا... ومع ذلك لم يخل التاريخ الإسلامي من متطرفين، ولعل الطائفة الأولى منهم هم الخوارج الذين رفعوا شعار «لا حكم إلا لله» في وجه علي بن أبي طالب مبررين بذلك خروجهم عليه، فقال قولته المشهورة: «كلمة حق أريد بها باطل». والتطرف هذا شأنه: يوظف الكلام الحق في غير موضعه.

وسواء كان ذلك بحسن نيّة أو بنية سيئة مبيّتة، فإن الإسلام لا يمكن أن يحمل وزر من يستعمل الكلام الحق في غير الحق الذي وضع له.

٥ ـ التطرف... وايديولوجيا التكفير

«... ولم يقتصروا على هذا النوع من التطرف السياسي باسم الدين، بل لقد مارسوا على معاصريهم إرهاباً نفسياً، فجعلوا التزام الواجبات واجتناب المحرمات جزءاً من الايمان وحكموا بالكفر على كل من تساهل فيها...»

كان الخوارج أول طائفة متطرفة في الإسلام وباسم الإسلام. وقصة نشأتهم معروفة. كانوا من أصحاب علي في نزاعه مع معاوية وكان من بينهم مؤمنون أتقياء يتقمصون المثل الأعلى الإسلامي في العدل والمساواة والصدق في الفكر والمعاملة. وكانوا يعتقدون بأن الحق مع علي، مؤمنين بذلك ايمانهم بالإسلام ذاته، وكانوا يرون أن منازعة معاوية له مكابرة وخروج عن الحق. وجلّهم كان من القبائل البدوية الفقيرة الساكنة بشرق الجزيرة العربية والتي كانت دائماً في منافسة ونزاع صامت في غالب الأحيان مع بني أمية وبني عمومتهم بني

هاشم. وعندما أخذت الحرب بين علي ومعاوية تهدد كيان الإسلام واقتنع كل فريق أن انتصاره غير مضمون وأن الخسارة في جميع الأحوال ستكون جسيمة قبلوا فكرة «التحكيم» واتفقوا أن يعيّن كل فريق من ينوب عنه في مفاوضات هدفها حل المشكل سلمياً. ولما رأى فريق من أصحاب علي وهم الذين سيسمون بـ «الخوارج» ان التحكيم قد يؤدي إلى الصلح بين علي ومعاوية، وبالتالي إلى نوع من التحالف بين بني أمية أهل معاوية وبني هاشم أهل علي، وأن ذلك قد يكون على حساب القبائل الأخرى، قبائل شرق الجزيرة خاصة، قاموا واعترضوا على التحكيم وأطلقوا شعارهم المشهور: «لا حكم إلا لله».

لقد اعترضوا على علي بن أبي طالب لكونه قبل أن يحكم الرجال في قضية كانوا يرون أن حكم الله فيها واضح: فمعاوية وجنوده هم بغاة في نظرهم خرجوا على الإمام يريدون اغتصاب الحكم بغير رضى المسلمين، وبالتالي فالواجب قتالهم بنص القرآن بوصفهم بغاة يعيثون في الأرض فساداً. ولما حاول علي بن أبي طالب اقناعهم بأن الأمر ليس على هذه الصورة، قالوا له إن الأمر لا يخلو إما أن تكون قد قاتلت معاوية وأنت موقن أنك على حق وأنه على باطل، وفي هذه الحالة يجب أن تواصل القتال لإحقاق الحق وهزم الباطل، وإما أنك قاتلت وأنت غير متيقن بكون الحق معك، وفي هذه الحالة ستكون قد تسببت في قتل المسلمين بغير حق. ولما ألح عليهم علي بأن المسألة ليست على هذه الصورة الحدية: إما... وإما، وإنه لا بد من مراعاة

مصلحة المسلمين ولا بد من حقن دمائهم، خرجوا عليه واعتبروه ظالماً مثله كمثل معاوية، فاجتمعوا وخطب فيهم زعيمهم قائلاً: «اخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها» مشيراً بذلك إلى قوله تعالى: **﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً. الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت، فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفاً﴾**(١٥).

هكذا نجد أنفسنا هنا أمام آلية يستعملها المتطرفون في كل زمان، آلية تقمص وضعيات سابقة والتصرف وكأنهم فعلاً في تلك الوضعية. لقد تقمصوا من خلال هذه الآيات وضعية النبي، وهو في المدينة قبل فتح مكة، وجماعة من المسلمين نساء وأولاداً ومستضعفين من الرجال تحتجزهم قريش في مكة مانعة إياهم من الهجرة إلى المدينة للحاق بأهليهم وذويهم، فنزلت تلك الآيات تدعو المسلمين إلى القتال لإنجاد أولئك المحتجزين ـ الشيء الذي سيتحقق من خلال المسلسل الذي توّج بفتح مكة. هكذا أخذ الخوارج ينظرون إلى غيرهم ممن لم يخرجوا معهم، سواء من أصحاب علي أو من أصحابهم هم أنفسهم، ينظرون إليهم بوصفهم كفاراً تجب معاملتهم بما أمر الله أن يعامل به كفار قريش وهو القتل، بينما عاملوا اليهود والنصارى بوصفهم أهل الكتاب يعترف بهم الإسلام، وهكذا كانوا إذا صادفوا في طريقهم مسلماً لم يخرج معهم قتلوه، وإذا صادفوا يهودياً أو نصرانياً تركوه. وهكذا أخذوا يلتمسون الحجة لصواب موقفهم من آيات في القرآن

ينتقونها ويعزلونها عن سياقها وأسباب نزولها ويطبقونها حرفياً لصالحهم وضد خصومهم.

من ذلك مثلاً أن نافع بن الأزرق، زعيم الأزارقة وهي أقوى فرقة منهم، ينتمي إلى بني حنيفة من شرق الجزيرة، كتب إلى من بقي من الخوارج مقيماً في البصرة قائلاً: «والله إنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، فقيما المقام بين أظهر الكفار. ترون الظلم ليلاً ونهاراً وقد ندبكم الله إلى الجهاد، فقال: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾[١٦] ولم يجعل لكم في التخلف ـ عن القتال ـ عذراً في حال من الأحوال... وإنما عذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما ينفقون ومن كانت إقامته لعلة ثم فضل عليهم مع ذلك المجاهدين. فقال: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله﴾[١٧]». وهكذا نرى كيف تقمص نافع بن الأزرق، هنا أيضاً، وضعية الرسول (ﷺ) إلخ، فاعتبر الدين واحداً كما كان زمن النبي ووضع نفسه ضمنياً مكان الرسول، ووضع من خالفه في موضع من كان يحارب النبي، فاعتبرهم كفاراً مشركين مطبقاً عليهم قوله تعالى ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ منتزعاً عبارة من آية فعزلها عن سياقها وسبب نزولها وصرف معناها إلى ما يريده هو، وليس إلى ما تعنيه في واقع الأمر. ذلك أن سياق الآية ومناسبة نزولها يتعلق بالأشهر الحرم التي يمنع فيها القتال. وكان العرب إذا كانوا في قتال وحلّت الأشهر الحرم وفضلوا الاستمرار في القتال قالوا: سنعوض الشهر الحرام بشهر آخر من شهور السنة بعد انتهاء القتال، وذلك هو الشهر النسيء، وقد نزلت الآية في ذلك ونصها: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في

كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض، منها أربعة حرم، ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة واعلموا أن الله مع المتقين. إنما النسيء زيادة في الكفر...﴾[١٨]. والأشهر الحرم هي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب. وإذاً فلا سياق الآية ولا مناسبة نزولها ولا مضمونها العام يسمح بتوظيفها في ما وظفها فيه نافع بن الأزرق. ذلك أن الآية تندرج في سياق خاص: كان الرسول (ﷺ) قد أبرم معاهدة مع مشركي مكة فنقضوها، فأذن الله لرسوله بقتالهم، وكان ذلك زمن الحج زمن الأشهر الحرم... وهكذا نرى نافع بن الأزرق يضع نفسه في وضعية النبي، في حادثة معينة خاصة، ويضع خصومه في وضعية خصوم النبي، غير مُراع للفارق. إنه قياس من دون مراعاة الفارق، وهو باطل.

أما الآية الأخرى المتعلقة بـ «القاعدين» فقد نزلت في جماعة لم يخرجوا مع النبي في غزوة بدر. ومعلوم أن الخروج للقتال ليس فرض عين وإنما هو فرض كفاية، ولذلك اقتصر القرآن على معاتبتهم عِتاباً خفيفاً إذ فضل المجاهدين على القاعدين لا غير. أما نافع بن الأزرق فقد تجاوز ذلك، فتبرأ من القاعدين من الخوارج وحكم عليهم بالكفر، محملاً الآية التي ذكرها أكثر مما تحتمل. ليس هذا وحسب، بل لقد تصرف على العكس تماماً مما تقرره الآية السابقة على تلك، والتي تدعو المجاهدين إلى التثبت وعدم قتل الناس بمجرد الظن. يقول تعالى قبل الآية المذكورة مباشرة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً، تبتغون عرض الحياة

الدنيا﴾[١٩]. وقد نزلت هذه الآية في فريق من الصحابة كانوا في طريقهم إلى الجهاد فصادفوا رجلاً يرعى غنماً، فسلّم عليهم، إشارة إلى أنه مسلم، فقالوا: ما سلّم علينا إلا تقية فقتلوه واستاقوا غنمه. وهكذا نرى كيف يعاتب الله المجاهدين لكونهم قتلوا رجلاً لمجرد الشك فيه. أما الخوارج فلم يكونوا يتركون مكاناً للشك، فهم، كجميع المتطرفين، كل شيء عندهم يقين: إما أن يكون الإنسان معهم فهو مؤمن، وإما ألا يكون معهم فهو كافر. هكذا يبدو واضحاً كيف يؤدي التطرف باسم الدين إلى تجاوز الحدود التي رسمها الدين. ولكن أليس التطرف بالتعريف هو: «مجاوزة الحدود».

وكما تقمص الخوارج وضعية النبي (ﷺ) إزاء الكفار من قريش تقمصوا كذلك ما يخدم تطرفهم من وضعيات الأنبياء السابقين. وهكذا كانوا يقتلون أطفال المسلمين الذين لم يكونوا من أتباعهم. وعندما سئل نافع بن الأزرق عن مستنده في ذلك، مع أن الأطفال غير مكلفين، قال: «إن نبي الله نوحاً عليه السلام قال: **﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً. إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً﴾**»[٢٠]. ويضيف نافع: «فسماهم بالكفر وهم أطفال وقبل أن يولدوا. فكيف كان ذلك في قوم نوح ولا نكون نحن نقوله في قومنا، والله يقول: **﴿أكفاركم خير من أولئك أم لكم براءة في الزبر﴾**»[٢١]. والخطاب هنا موجه الى قريش.

ولم يقتصر الخوارج على هذا النوع من التطرف السياسي باسم

الدين، بل لقد مارسوا على معاصريهم إرهاباً نفسياً فجعلوا التزام الفرائض واجتناب المحرمات جزءاً من الايمان، وحكموا بالتالي بالكفر، أي بإهدار الدم، على كل من تساهل فيها. فهذا نجدة بن عامر الحنفي رئيس فرقة سميت باسمه «النجدات» وقد انشق عن أصحاب نافع، يحكم على مرتكبي الذنوب من مخالفيه بالكفر، قال في خطبة له: «من زنى فهو كافر ومن سرق فهو كافر ومن شرب الخمر فهو كافر ومن شك في أنه كافر فهو كافر». وهكذا أصبح التكفير مذهباً لهم، فصح أن يسمى هذا النوع من التطرف في الدين بايديولوجيا التكفير، وككل ايديولوجيا فإن الخطأ إنما يكون في رأي الخصم وحده، أما صاحب الايديولوجيا فهو مصيب دائماً. وهكذا نجد صاحبنا نجدة الحنفي يستثني أصحابه من أحكام الكفر التي أصدرها، إذ قال إن من ارتكب تلك الذنوب من أصحابه يبقى مسلماً وإن الله يعذبه في غير نار جنهم ثم يدخله الجنة بعد ذلك.

على أن الخوارج الذين حصروا الايمان في أنصارهم وحدهم لم يستطيعوا الحفاظ على نوع من الوحدة بينهم، بل لقد انقسموا فرقاً عديدة، كل فرقة تخطّىء غيرها من فرقهم وتكفرها، فكانوا أعواناً لخصومهم على أنفسهم، فتشتتوا وذهبت ريحهم.

ذلك هو مصير التطرف: الانقسام والاقتتال والاضمحلال، ولذلك لم يحدث قط أن نجحت أية طائفة متطرفة في صنع التاريخ. لقد ظل المتطرفون دوماً على هامش التاريخ.

٦ ـ التطرف بين التعالي بالسياسة وتسييس المتعالي

«... وخطورة هذا النوع من التطرف ليست فقط في كونه يقوم على تزييف وعي الناس عن طريق الكذب الايديولوجي الصراح بل أيضاً، وهذا أخطر، لأنه يدفع إلى قيام ردود فعل مضادة من النوع نفسه ترتفع إلى مستوى العقيدة...»

لا شك أننا سنرتكب خطأً جسيماً إن نحن حصرنا التطرف في الأفراد والجماعات التي تمارسه خارج السلطة السياسية أو ضداً عليها. ذلك أن التطرف، كما قلنا وكررنا القول، هو في الأغلب الأعم رد فعل، وكثيراً ما يكون المبتدىء بالتطرف هو الدولة، فهي المؤهلة بسهولة للانزلاق إليه، وذلك إما بنوع ممارسة الحاكمين للسلطة من أجل الحفاظ على الحكم، وإما باستغلالهم الحكم لفائدتهم الخاصة ولصالح ذويهم وأقاربهم وأنصارهم ومتملقيهم.

على أن التطرف الذي تمارسه الدولة لا ينحصر في ما تقوم به من تجاوزات في استعمال القوة واللجوء إلى القمع المادي، بل هناك تطرف آخر لعله أكثر خطورة لأن مفعوله يبقى خفياً، فلا تظهر ردود الفعل عنه إلا بعد وقت ليفتح الباب لـ «الآخر» للقيام بتطرف مماثل. نقصد بذلك التطرف الذي يمارسه أصحاب الدولة لإضفاء الشرعية على حكمهم بتوظيف الدين توظيفاً سياسياً عندما لا تكون ثمة شرعية سياسية مقبولة كالديمقراطية أو ما في معناها. إنهم يلجأون إلى التعالي بالسياسة لجعل حكمهم يعلو على كل شرعية بشرية. وخطورة هذا النوع من التطرف ليست فقط في كونه يقوم على تزييف وعي الناس عن طريق الكذب الايديولوجي الصراح، بل أيضاً، وهذا أخطر، لأنه يدفع إلى قيام ردود فعل مضادة من النوع نفسه ترتفع إلى مستوى العقيدة وتكتسي صورة تسييس المتعالي. وقد عرف صدر الإسلام، وعرفت العصور اللاحقة كما يعرف عصرنا الحاضر، هذين النوعين من التطرف: تطرف الحاكمين وما يثيره من ردود فعل متطرفة. والغالب أن الحاكمين ينسون أنهم هم الذين بدأوا التطرف بالتعالي بالسياسة فينحون باللائمة على التطرف المضاد لكون أصحابه يلجأون إلى تسييس المتعالي. والأمثلة التاريخية التالية ذات دلالة في هذا المقام.

عندما انتصر معاوية بن أبي سفيان بانتزاعه الحكم بالقوة والدهاء لم يجد ما يضفي به الشرعية على حكمه غير التعالي بالسياسة، وذلك بادعاء أن انتصاره إنما كان قضاء وقدراً، فالله هو الذي أراد له أن

ينهض لمحاربة علي، والله هو الذي أراد له أن ينتصر. وقد عمل معاوية بنفسه وبواسطة ولاته على تكريس هذا النوع من التعالي بالسياسة القائم على توظيف «الجبر» وتحويله إلى ايديولوجيا للحكم. لقد خطب في جموع جيشه بصفّين وهو يتأهب لقتال علي، فقال: «وقد كان فيما قضاه الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولَفَّتْ بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر، وقد قال الله سبحانه وتعالى **﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾**»[٢٢]. وكان قد خطب قبل ذلك في أهل الشام يستحثهم على التجنيد لمحاربة علي واصفاً أرضهم بأنها أرض مقدسة، وكانت تضم فلسطين، وأن الله «جعلها محل الأنبياء والصالحين من عباده [يشير ضمنياً إلى نفسه وأهله] وجعلهم لهذه الأمة نظاماً، يردع الله بهم الناكثين ويجمع بهم الفئة المؤمنين».

وخطب زياد بن أبيه في أهل البصرة عندما قدمها عاملاً عليها لمعاوية، فقال: «أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي خولّنا». وعندما مات معاوية خطب خلفه يزيد ابنه مبرراً منذ الحمدلة توليه الحكم بأن ذلك من إرادة الله ومشيئته فقال: «الحمد لله الذي ما شاء صنع، ومن شاء أعطى، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع».

وسار الخلفاء الأمويون على هذا النهج في تكريس ايديولوجيا الجبر طلباً للشرعية بواسطة التعالي بالسياسة فأسبغوا على أنفسهم ألقاباً تجعل وجودهم من وجود الله مثل «خليفة الله في الأرض» و«أمين الله»... إلخ، وهي الألقاب التي كانت تكرس تكريساً بواسطة الشعراء

والقصاص وخطباء الجمعة الرسميين. ليس هذا وحسب، بل لقد عمدوا إلى وضع أحاديث ترفع من شأنهم وتجعل مقامهم عند الله أسمى من مقام جميع البشر لا يسري عليهم ما يسري على الناس من عقاب في الآخرة، أما الدنيا فهم ملوكها. وهكذا نسبوا إلى النبي أنه قال: «الأمناء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية»، كما نسبوا إليه حديثاً يقول: «اللهم علم معاوية الكتاب ومكّن له في البلاد ووقّه العذاب». ولما توفي معاوية عمم خلفاؤه هذه الادعاءات عليهم جميعاً فنسبوا إلى النبي أنه قال: «إن الله تعالى اذا استرعى عبداً رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات»، وأنه قال أيضاً: «ان من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار». وخطب هشام بن عبدالملك حين ولّي الخلافة، فقال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام»، وأحضر يزيد بن عبدالملك «أربعين شيخاً شهدوا له أنه ما على الخلفاء حساب ولا عقاب».

ويأتي رد الفعل على هذا النوع من التعالي بالسياسة على صورة تسييس المتعالي، وذلك ما ستفعله الفرق المعارضة من قدرية ومرجئة وجهمية، وهو رد فعل سيكتمل على مستوى الفكر والنظر مع المعتزلة الذين سيقررون أصولاً خمسة، دينية في ظاهرها، سياسية في مضمونها، جعلوها أساس مذهبهم في الدين، وهي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالتوحيد عندهم يعني، كما قال مؤسس الفرقة واصل بن عطاء: «إن الله لا يوصف بالعلم ولا بالقدرة والإرادة والحياة كما يوصف بها البشر».

وهذا من الناحية الدينية تنزيه لله عن مشابهة مخلوقاته، ولكن هناك وراء هذا المعنى الديني مضمون سياسي يتمثل في سحب البساط على دعاوى الأمويين السابقة والقائلة بأن الله أراد لهم الحكم وأراد أن لا يحاسبهم إلخ. ذلك أن هذه الدعاوى لا تستقيم في أذهان الناس إلا إذا كانوا يتصورون إرادة الله وعلمه ومشيئته على غرار إرادة الإنسان وعلمه، أي على أنها صفات تضاف إلى الذات. أما إذا تصورنا صفات الله على أنها هي وذاته شيء واحد، لا فصل بينهما، فإننا سنكون قد أقمنا مسافة لاحدود لها بين الله وأعمال البشر، فيكون الله خلق البشر وزودهم بالقدرة على الفعل وبالحرية والإرادة وتركهم يخلقون أفعالهم، أي يأتون بها من عندهم، مما يجعلهم يتحملون وحدهم مسؤولية ما يعملون، وبالتالي يكون الأمويون قد غصبوا الحكم بإرادتهم مما يحملهم مسؤولية أفعالهم.

ويأتي أصلهم الثاني، أي «العدل» ليعزز هذا المعنى. ذلك أن المقصود به عندهم (أعني المعتزلة) هو «نفي الظلم عن الله تعالى»، وهذا مبدأ ديني في ظاهره ولكن هناك وراءه مضمون سياسي: ذلك لأن معنى العدل عندهم يتضمن أولاً «أن الله لا يجبر أحداً على فعل شيء ثم يعاقبه عليه»، وبما أن الله قرر العقاب في الآخرة فلا يعقل أن يكون قد أجبر أحداً في الدنيا على فعل ما يستوجب ذلك العقاب، فالعقاب في الآخرة إقرار للحرية والمسؤولية في الدنيا، ويعني العدل عندهم ثانياً أن «الله لا يفعل إلا الأصلح»، ومعنى ذلك أن الظلم السائد في الدنيا لا

يمكن أن يكون قد صدر عن الله وإنما مصدره الإنسان، وبالتحديد الحكام. وفي هذا الإطار يندرج أصلهم الثالث والرابع: فالوعد والوعيد معناه أن الله لا بد أن ينفذ ما ذكره في القرآن من وعد، أي ثواب، ومن وعيد، أي عقاب، فلا يجوز عندهم أن يعاقب الله فاعل الخير فيكون قد خلف وعده ولا أن يغفر لفاعل الشر فيكون قد خلف وعيده. والمضمون السياسي لهذا المبدأ واضح، فهو رد مباشر على ما كان يقوله الأمويون من أن الله لا يعاقب الخلفاء. وأما المنزلة بين المنزلتين فهو رد مباشر على الخوارج في حكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر (ايديولوجيا التكفير: الحلقة السابقة). لقد رأى المعتزلة أنه من العدل أن توجد منزلة بين الايمان والكفر: فمرتكب الكبيرة، مثل القتل والزنا، الخ، من المسلمين ليس كافراً مطلقاً وليس مؤمناً مطلقاً، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين: فهو لم يستجمع خصال الإيمان فيكون مؤمناً حقيقياً ولا هو خرج عن الإسلام فيكون كافراً، وسيعاقب في الآخرة بوصفه كذلك.

وأما الأصل الأخير من أصول المعتزلة فهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي معروف، جعل منه الخوارج أساس مذهبهم فقاموا يغيرون المنكر بأيديهم. أما عامة المسلمين فجعلوا منه مبدأ أخلاقياً، أي سلوكاً مطلوباً قولاً وفعلاً عند الاستطاعة مع اتقاء الفتنة، والمعتزلة رفعوه إلى مستوى العقيدة مما يعطيه مضموناً سياسياً إذ يغدو الجانب التطبيقي لأصولهم السابقة، فيكون الأمر بالمعروف هو

الدعوة إلى العمل بالعدل والتوحيد، إلخ... والنهي عن المنكر، وهو الدعوة إلى ترك ما يخالف أصولهم (انظر تفصيل ما تقدم في كتابنا: **العقل السياسي**، الفصل التاسع).

كان الموقف العقلاني المعتزلي في مضمونه الديني سُمُوًّاً بالعقيدة، ولكنه كان في الوقت نفسه ذا مضمون سياسي يتمثل في تسييس المتعالي رداً على التعالي بالسياسة. إنها عقلانية تقوم على ممارسة السياسة في الدين، تجنباً لتسمية الأمور السياسية بأسمائها الحقيقية. لقد تَكَلَّمَتْ عنها من وراء حجاب الدين، كفرقة من الفرق الدينية السياسية، ولذلك لم يكن لها مستقبل على صعيد الفكر والفلسفة.

٧ ــ الموقف العقلاني من ثقافة الغير

«... وإذا كان هذا هكذا فقد يجب إنْ اَلْقَيْنَا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات... أن ننظر في ذلك الذي قالوه من ذلك... فما كان موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم...»

ــ ابن رشد

لم يكن الخوارج وحدهم الفرقة المتطرفة في تاريخ الإسلام، بل كانت هناك طوائف أخرى عديدة من أقدمها «الغلاة»، وهم الذين تبنوا التشيّع لآل البيت وانتسبوا إلى العمل لفائدتهم، فغالوا في حق الأيمة الشيعة وحتى رفعوهم إلى مرتبة الألوهية. ومنهم من طرده الأيمة فدعا لنفسه وادَّعَى النبوة وانصراف الإمامة إليه.

لقد حاك هؤلاء الغلاة نظرية ميثولوجية في الإمامة وظفوا فيها ما

ترامى إليهم من الموروث الديني الميثولوجي السابق على الإسلام من غنوصية وهرمسية وفيثاغورية محدثة، فضلاً عن الاسرائيليات وعناصر من الديانة المانوية وما تفرع منها. وكان هؤلاء وتنظيماتهم السرية هم الأصل في التنظيمات الباطنية التي كانت تعمل على إسقاط الخلافة العباسية وتأسيس أخرى مكانها باسم التشيّع لآل البيت، وقد نجحت الاسماعيلية منهم في إنشاء الخلافة العبيدية الفاطمية في تونس ثم في مصر. وكان من الطبيعي أن تتصدى الدولة العباسية لهذه الحركات الباطنية السرية في المجال الذي فضلت هذه الأخيرة النشاط فيه، مجال الهيمنة الايديولوجية.

وبما أن الباطنية قد قالوا بعرفان الإمام خاصة وبالغنوص عامة، وهي المعرفة التي يدّعي أصحابها أنهم يتلقونها إلهاماً وإشراقاً وباتصال مع القوى العلوية الخفية، وبما أن الطريقة الكلامية، طريقة المعتزلة خاصة لم تكن لتجدي مع الفلسفات الغنوصية الباطنية، فلقد لجأت الدولة العباسية إلى السلاح الوحيد القادر على مواجهة الغنوص، سلاح المنطق والفلسفة العقلانية، فعملوا على ترجمة كتب اليونان وكتب أرسطو في المنطق والفلسفة خاصة بهدف مواجهة الفلسفة الدينية الغنوصية التي تبنتها الباطنية. وهكذا انتقل الصراع السياسي إلى ميدان الثقافة، ميدان علوم الأوائل خاصة.

وكان من الطبيعي أن يقلق الفقهاء والمتكلمون ورجال الحديث في الإسلام من هذا «الإحياء» الشامل لعلوم الأوائل. وقد عزّز قلقهم ذاك

انحراف الباطنية عن الفهم السني للإسلام واصطدام ثوابت العقيدة الدينية مع بعض ثوابت الميتافيزيقا اليونانية. وهكذا ذهب بعض الفقهاء إلى تحريم الاشتغال بعلوم الأوائل من تنجيم وكيمياء وسحر ومنطق وفلسفة، واشتد بعضهم في ذلك فاعتبروا الاشتغال بها كفراً. وهكذا طرحت مسألة علاقة الإسلام والمسلمين بعلوم الأوائل التي كانت تشكّل في ذلك الوقت «علوم العصر» وخاصة منها المنطق والفلسفة، فكان طبيعياً أن يتصدى الفلاسفة لترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة، وكان الكندي أول من قام بهذه المهمة. وقد مكنته مكانته كأحد رجالات الدولة، إضافة إلى حاجة هذه إلى المنطق والفلسفة لمواجهة الباطنية كما قلنا، فضلاً عن حاجتها إلى علوم أخرى كالطب والفلك والحساب والهندسة، مكّنه ذلك كله من معالجة الموضوع بحرية.

ينطلق الكندي من تقرير أن الفلسفة ليس هدفها شيئاً آخر غير طلب حقائق الأشياء وعلى رأسها معرفة الحق الأول، أي الله، تماماً مثلما هو هدف الدين. وإذاً فالفلسفة لا تتعارض مع الدين، فهي إنما تعلمنا كيف نصل إلى الحق بمحض عقولنا، فيجب إذاً أن لا نقف منها موقفاً معادياً بدعوى أنها من علوم الأوائل الذين كانوا يدينون بغير دين الإسلام. وينظر الكندي إلى المسألة من زاوية ضرورة تراكم المعرفة واستفادة أبناء كل عصر من علوم ومعارف الأجيال السابقة:

«فواجب علينا إذاً أن لا نذم القدماء وإن قصروا عن بعض الحق، فلقد كانوا لنا أنساباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى

علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته» . ثم يضيف: «ويتبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائله ولا بالآتي به، فلا أحد بخس بالحق بل يشرفه الحق».

ويأتي ابن رشد بعد أن كان الغزالي قد كفّر الفلاسفة في إطار الحرب التي شنّها على الباطنية الذين كانوا في عصره يوظفون العلوم الفلسفية لصالح مذهبهم، يأتي ابن رشد ليرد على الغزالي والفقهاء المناهضين للفلسفة بدعوى أنها تجرّ إلى الانحراف عن الدين كما حصل للباطنية، يأتي ابن رشد إذاً ليقرر أنه «ليس يلزم من أنه إذا غوى غاوٍ بالنظر فيها [كتب القدماء] وزل زال، إما من قبل نقص في فطرته، وإما من قبل سوء ترتيب نظره فيها، أو من قبل غلبة شهواته عليه أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها... [ليس يلزم من ذلك] أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها... بل إنا نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها مثل من منع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى مات [عطشاً] لأن قوماً شرقوا به فماتوا».

ثم يقارن ابن رشد حال الفلاسفة بحال الفقهاء: فإذا كان هناك فعلاً من انحرف بسبب اشتغاله بالفلسفة من دون أن يكون أهلاً لها، «فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية». وليست هي الدافع لهم إلى عدم التقوى والورع. وإذاً فكما لا يجوز الطعن في الفقه بسبب عدم التزام بعض الفقهاء للفضيلة فكذلك لا يجوز الطعن

في الفلسفة للسبب نفسه. أما الطعن في المنطق لكونه من علوم أمم غير مشاركة لنا في الملة فقول يرده منطق الفقهاء أنفسهم، ذلك «أن الآلة التي تصح بها التذكية [أي الذبح] ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة [سكيناً] لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك». فالمعتبر فيها هو أن تكون حادة غير نجسة لا غير كما يقرر الفقهاء. وأما تكفير الفلاسفة لسبب ما قالوا به من آراء في مسائل عويصة على الفهم، مثل مسألة قدم العالم أو حدوثه، فإن ابن رشد يرى «ان المذاهب في العالم [مذاهب الفلاسفة والمتكلمين في تفسيره] ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها أو لا يكفر»، خصوصاً وآراء المتكلمين الأشاعرة الذين ينتمي إليهم الغزالي ليست مستخلصة من نصوص شرعية ظاهرة قاطعة، بل إنما هي تأويلات المتكلمين: «فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً في العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً». ولذلك فتأويلات المتكلمين وآراء الفلاسفة كلها اجتهادات: «ويشبه أن يكون المختلفون [من متكلمين وفلاسفة] في هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين».

وبناء على ما تقدم، وإذا كان القدماء قد سبقونا في تشييد مناهج للبحث واكتساب معارف، «فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا في كتبهم» إذ لا بد «أن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم»، لأنه لا يمكن ولا يعقل أن يبدأ كل جيل وكل أمة البحث في العلوم من الصفر، بل لا بد أن يبني الخلف على ما توصل إليه السلف، سواء في علوم الفلسفة أو في علوم الدين، ولو بدأ الناس في الفقه من الصفر لدى كل جيل وعصر لما كان هناك فقه. ثم يضيف ابن رشد قائلاً: «وإذا كان هذا هكذا فقد يجب

إن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في ذلك الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم».

الموقف العقلاني لا يقوم على التعصب بل على التسامح، على التماس الأعذار للغير. إنه ينطلق من مبدأ أن الحقيقة ليست في ملك أحد، بل هي للجميع.

٨ ـ ظاهرة التطرف... الأسباب والعلاج

«... والمعالجة العقلانية لظاهرة ما تتطلب أولاً الاعتراف بها كشيء واقع، كظاهرة لها أسبابها الموضوعية، وتتطلب ثانياً تحليلها للكشف عن أسبابها الحقيقية وعن تركيبها وآلية عملها...».

استعرضنا في البحوث السابقة نماذج من التطرف والمواقف العقلانية المقابلة لها استقيناها من التجربة الحضارية العربية الإسلامية. ومن دون شك فإن هناك نماذج أخرى عديدة لم نذكرها لأن هدفنا لم يكن الاستقصاء وإنما أردنا أن ننبه إلى أهمية الدراسة التاريخية والتحليل السوسيولوجي والإيديولوجي لتفهم ظاهرة التطرف في أي عصر من العصور. ذلك لأن تكرار هذه الظاهرة ووجودها في جميع المجتمعات وفي مختلف الحضارات وعبر العصور يجعل منها ظاهرة قابلة للدراسة العلمية مما يمكن من التعامل معها تعاملاً إيجابياً قوامه الفهم والتفهم

ومعالجة الأسباب وتقديم البدائل العقلانية.

وواضح أننا هنا لا نتحدث عن التطرف عندما يكون في مستوى حجمه الطبيعي، على هامش من هوامش الحياة الاجتماعية والفكرية، وإنما نتحدث عن التطرف في حال تحوّله إلى مركز استقطاب، إلى ظاهرة تتجه نحو الهيمنة العامة مما تكون نتيجته قيام ردود أفعال متطرفة مضادة فيتحول المجتمع إلى مسرح للعراك بين الأطراف المتطرفة سواء كانت تنتمي جميعاً إلى المجتمع المدني أو كان بعضها منه وبعضها الآخر من المجتمع السياسي (الدولة). ففي مثل هذه الحال يتعين التعامل مع التطرف كظاهرة مرضية تستشري وتهدد بالتحول سريعاً إلى نوع من التدمير الذاتي. وليس هناك غير المعالجة العقلانية وسيلة لتلافي الانزلاق نحو هذا المصير المفجع، ذلك لأن التطرف في جميع الأحوال هو من عمل اللاعقل. وبعبارة أخرى، هو دوماً نتيجة لـ «استقالة العقل»، فإذا تمت مواجهته بـ «عقل مستقيل» مضاد كان المصير كارثة محققة.

والمعالجة العقلانية لظاهرة ما تتطلب **أولاً** الاعتراف بها كشيء واقع، كظاهرة لها أسبابها الموضوعية، وتتطلب **ثانياً** تحليلها للكشف عن أسبابها الحقيقية وعن تركيبها وآلية عملها. وإذا كانت الظواهر المادية الطبيعية تفرض هي نفسها الاعتراف بها لكونها جزءاً من الطبيعة وتقبل التحليل السببي والوظيفي، بإدخالها إلى المختبر وإجراء تجارب عليها، فإن المعالجة العقلانية للظواهر الإنسانية تتطلب من

المعالج إقامة مسافة بينه وبينها، لأنه من دون هذه المسافة لا يتحقق الاعتراف الحيادي بها من جهة، ثم البحث من جهة أخرى عن وسيلة تمكن من الحصول عليها متكررة متنوعة تَكَرُّرَ التجارب العلمية وتنوعها. وهذان الشرطان لا يتحققان إلا باللجوء إلى التاريخ: فالتأريخ لظاهرة ما معناه من جهة التعامل معها عبر مسافة زمنية تجعلها قائمة «هناك» مما يسمح بإمكانية التزام الموضوعية والحياد إزاءها، ومعناه من جهة أخرى التعامل معها كظاهرة تتكرر، كتجربة متنوعة بتنوع المجتمعات والعصور. وهذا وذاك يسمحان باستخلاص ما هو «ثابت» فيها، ما هو بمثابة القانون الذي يحكم الظاهرة والذي من دون اكتشافه لا يمكن معالجتها ولا السيطرة عليها.

وإذا جاز لنا، بعد هذه التوضيحات المنهجية، استخلاص ما يمكن اعتباره بمثابة فرضية أولية حول «ثوابت» ظاهرة التطرف في التاريخ العربي الإسلامي فإنه يمكن تسجيل المعطيات التالية:

١ - إن التطرف هو دائماً عبارة عن رد فعل إما على وضعية اجتماعية اقتصادية سياسية تضيق الخناق على الفرد أو الجماعة، وإما على موقف فكري حاد يصدم هدوء الفرد أو الجماعة ويخلّ بالتوازن على مستوى المعتقد والمخيال والرمز.

٢ - إنه رد فعل لا عقلاني، وذلك بمعنيين: فهو من جهة لا يتجه إلى الأسباب الحقيقية التي أنتجت الوضعية التي تستثيره وتمارس عليه

نوعاً من العدوان، وهو من جهة أخرى يلجأ إلى «الرأس مال الرمزي» الجماعي ينتقي منه سلاحه، ومن هنا التمويه الإيديولوجي الذي سبق أن طرحناه.

٣ ـ إنه رد فعل تقمصي ميثولوجي، بمعنى أنه يقوم على تقمص أسطوري لنماذج يختارها المتطرف، أبطالاً ووضعيات، فيقيم مماثلة بينها وبينه، كبطل ووضعية، وبين خصمه وخصم ذلك البطل والوضعية، موظفاً في ذلك نصوصاً وشهادات ووقائع تحمل معها مصداقيتها، إما لأنها دينية وإما لأنها تنتمي إلى «الرأسمال الرمزي» للجماعة كمخايل القبيلة وتراث الأجداد... إلخ، ومن المماثلة إلى المطابقة، فيتحول المتطرف إلى بطل فوق التاريخ، يعلو على وضعيته الاجتماعية الثقافية ويعيش ـ صادقاً مع نفسه ـ على مستوى المثل الأعلى، المستوى الذي يتحول فيه كل شيء إلى «عقيدة» وموضوع للتضحية. فعلاً يقاتل المتطرف عن «عقيدة» يعمل على تعميمها لكسب الأنصار وتعبئة الأتباع، وهم في الغالب ممن يعانون من الوضعية ذاتها، فتصبح «العقيدة» القائمة على هذا النوع من التقمص وسيلة للتوعية ونظارات للرؤية، ويتعمم ما عبرنا عنه بالتمويه الإيديولوجي ويكتسح التطرف الساحة اكتساحاً.

لعلاج التطرف إذاً لا بد من الاتجاه إلى هذه «الثوابت»:

ـ لا بد من الاعتراف به أولاً بوصفه رد فعل ضد وضعية أو

موقف، وبالتالي العمل على معالجته بوصفه نتيجة لا سبباً. إن الحيف الاقتصادي والظلم الاجتماعي والعسف السياسي هي الأسباب الموضوعية «الثابتة» التي تقف وراء كل تطرف يتخذ مظهراً جماعياً ويستشري جماهيرياً.

ـ تجنّب ردود الفعل اللاعقلانية في معالجة هذه الظاهرة. ذلك لأن المعالجة اللاعقلانية لا تنتج سوى مزيد من ردود الفعل اللاعقلانية. وإذاً لا بد من وسائل عقلانية لمعالجة لاعقلانية التطرف، لا بد من وضع المتطرف أمام مرآة تضع أمام بصره وجهه ووجه أسلافه المتطرفين. تلك هي الوسيلة الوحيدة التي تمكنه من التحرر من الشحنات الانفعالية ومن إسار التمويه الإيديولوجي والتقمص الميثولوجي.

ـ ومن هنا ذلك الدور الهام والأساسي الذي يجب أن يعزى إلى الثقافة والتعليم في الظاهرة التي نحن بصددها. ذلك لأن البديل العقلاني للتطرف لا يمكن أن يتبلور ولا أن يستوعب إلا إذا تمت صياغته وتعميمه في مناخ فكري عقلاني نقدي يصنعه التعليم وترعاه الثقافة وتعممه. وهذا ما لا يتوفر اليوم في أقطار الوطن العربي، ولذلك كان معظمها مرتعاً خصباً لظاهرة التطرف ولردود الفعل المتطرفة المضادة. إن التعليم السائد في الوطن العربي اليوم هو إما تعليم تقاني يصنع عقولاً قانونية دغمائية، وإما تعليم ميثولوجي تلقيني يصنع عقولاً راكدة أسطورية، والقاسم المشترك بين هذين النوعين هو غياب السؤال النقدي، سؤال: لماذا وكيف؟

إن العقل التقاني عقل فارغ من الأمور النظرية التي هي ميدان لتعدد الأسئلة والأجوبة، ولذلك تجده مستعداً لتلقي «العقائد» الجاهزة بمثل السهولة والعادة اللتين يتلقى بهما القوانين العلمية، فليس غريباً إذاً أن تكون المعاهد والكليات العلمية من أهم الساحات التي يستقطب فيها التطرف الأنصار والأشياع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالعقل الأسطوري الذي تصنعه المعاهد والكليات النظرية، وكذلك المدارس الابتدائية والثانوية، عقل يتلقى المعرفة على صورة أساطير، روايات وتلقينات وحقائق جاهزة: فالتاريخ أساطير، والتلاوة والأدب وتاريخه حكايات وروايات، والجغرافيا مكان على الورق وأشباح في المخيلة، والتربية الوطنية مراسيم بروتوكولية وتعليمات إدارية، والتربية الدينية قشور فقهية ومشاهد من الآخرة، واللغة تعلم لتنسى: اللغة العربية تنسى في الكليات العلمية لأن التدريس فيها باللغة الأجنبية، واللغة الأجنبية تنسى في الكليات النظرية لأن لغة التعليم فيها هي العربية وحدها. والنتيجة هي أنه لا طالب العلوم والتقانة يمتلك لغة الانفتاح على التراث والثقافة الوطنية، ولا طالب الآداب والحقوق يمتلك لغة الانفتاح على ثقافات العصر، فيبقى كل منهما مأسوراً، إما في عالم العقل التقاني، وإما في عالم العقل الأسطوري. ومع غياب العقل النقدي يبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه للتطرف وأطروحاته، فهي تستهوي الأول لأنها وثوقية أشبه بالقوانين العلمية، وتستهوي الثاني لأنها قابلة للتقمص أشبه بالأساطير. وإذا توفرت الوضعية

الاجتماعية الاقتصادية السياسية المنتجة للتطرف، المغذية إياه تحول الاستهواء إلى استقطاب والإعجاب إلى انتماء.

وبعد، فالتطرف ظاهرة مرضية، وكجميع الأمراض فإن العلاج الأنجع والأضمن هو الوقاية. وشروط الوقاية من التطرف ثلاثة: تصحيح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، التعامل العقلاني المبني على الفهم والتفهم ووضع الأمور أمام مرآة التاريخ، وإشاعة الفكر النقدي في الثقافة والتعليم. أما غير ذلك من وسائل المواجهة السلبية فهي لا تنتج غير المزيد من التطرف. إن التطرف المضاد يسقي التطرف ويقويه، وهيهات أن يقضي عليه.

هوامش القسم الثالث

(١) وردت في آيات قرآنية عدة.
(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات،» الآية ٥٥.
(٣) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.
(٤) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ١٧٠.
(٥) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآية ٦٤.
(٦) نفس المرجع، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٦.
(٧) نفس المرجع، «سورة يونس،» الآيتان ٩٩ ـ ١٠٠.
(٨) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.
(٩) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية ٢٣٧.
(١٠) نفس المرجع، «سورة النحل،» الآية ١٢٦.
(١١) نفس المرجع، سورة «القصص،» الآية ٥٤.
(١٢) نفس المرجع، «سورة فصلت،» الآية ٣٤.
(١٣) نفس المرجع، «سورة الممتحنة،» الآيتان ٧ ـ ٨.
(١٤) نفس المرجع، «سورة الحجرات،» الآيات ١٠ ـ ١٣.
(١٥) نفس المرجع «سورة النساء،» الآيتان ٧٥ ـ ٧٦.
(١٦) نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآية ٣٦.
(١٧) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ٩٥.
(١٨) نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآيتان ٣٦ ـ ٣٧.
(١٩) نفس المرجع، «سورة النساء،» الآية ٩٤.
(٢٠) نفس المرجع، «سورة نوح،» الآيتان ٢٦ ـ ٢٧.
(٢١) نفس المرجع، «سورة القمر،» الآية ٤٣.
(٢٢) نفس المرجع «سورة البقرة،» الآية ٢٥٣.

القسم الرابع

في الاختراق الثقافي

١ ــ من التبعية... إلى الاختراق

«... إن الوضع الثقافي الدولي الراهن يكرس الآن استراتيجية ثقافية جديدة: لقد حلّ الاختراق محل الاستتباع فتحولت التبعية الثقافية إلى عملية تكريس وترسيخ لثقافة الاختراق...».

سبق لنا أن عالجنا في البحوث السابقة جوانب من «المسألة الثقافية» في الوطن العربي، في إطار محاولة أولية عامة تستهدف «إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر». وكانت الجوانب التي عالجناها تخص الثقافة العربية في علاقتها بالأسئلة المحلية التي تُلْقَى عليها أو تلقيها هي على نفسها، ولذلك ركزنا النظر على قضاياها «الداخلية» مثل «وظيفتها التاريخية» ودورها كـ «ثقافة قومية» وضرورة «التخطيط» لماضيها ومستقبلها معاً... إلخ. أما هنا، فنحن نريد أن نتناول جوانب أخرى تخص وضعيتها ضمن الوضع الثقافي العالمي الراهن، وهو وضع

يتميز، كما يعرف الجميع، بوقوعه تحت طائلة الهيمنة التي يمارسها «المركز»، وهو الغرب، على «الأطراف»، (وهي ما عداه من البلدان: بلدان القارات الثلاث، أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية).

وكما هو معلوم فقد ظهر مصطلح المركز/ الأطراف في مجال رصد العلاقات الاقتصادية الدولية التي أقامها الاستعمار والتي كرستها وضعية «مابعد» الاستعمار التقليدي، وهي ما عُبّر عنها تارة باسم «الاستعمار الجديد» وتارة باسم «الإمبريالية العالمية»، وهما ظاهرتان متداخلتان ومتكاملتان. ومع انهيار ما كان يسمى بـ «المعسكر الشيوعي» وزوال قائده «الاتحاد السوفياتي» من الوجود تكرست وضعية المركز/ الأطراف في المجال الاقتصادي حتى أصبحت حقيقة «تاريخية» تطبع عصرنا الحاضر. وسواء نظرنا إلى «المركز» بِوَصْفِهِ «واحداً» أو متعدداً، فإن العلاقة الاقتصادية بينه وبين بقية العالم تظل هي هي: علاقة التبعية غير المتكافئة من نوع علاقة السيد بالعبد: الأطراف تابعة للمركز تبعية خضوع، كتبعية العبد للسيد، والمركز «تابع» للأطراف تبعية هيمنة (يحتاج إلى موادها الأولية وأسواقها التجارية التي يستحوذ عليها بقوته التقانية والاقتصادية والعسكرية) تماماً مثلما هو السيد «تابع» للعبد (يحتاج إلى قوة عضلاته، إلى سخرته وعمله وإنتاجه، التي يستحوذ عليها بموجب استرقاقه له).

لقد جرى التركيز من قبل، في الأدبيات الاقتصادية والسياسية العَالَمْثَالثية على الجانب الاقتصادي في علاقة المركز/ الأطراف غير

المتكافئة هذه. أما امتداد هذه العلاقة إلى مجال السياسة والثقافة فقد كان ينظر إليه على أنه مجرد نتيجة للتبعية الاقتصادية. وأكثر من ذلك كان من الممكن أن يتصور المرء ـ وقد وجدت بالفعل حالات مثل هذه ـ وُقُوعَ بلد من بلدان الأطراف تحت طائلة التبعية الاقتصادية للمركز وفي الوقت نفسه وُقُوفَهُ ضده، بل والدخولَ معه في «حرب» على الصعيدين السياسي والثقافي. وكان هذا شأن ما كان يدعى في الستينيات والسبعينيات بـ «الدول التقدمية» مثل الجزائر وليبيا وسوريا والعراق والهند وغينيا... إلخ. لقد كانت هذه الدول واقعة تحت طائلة علاقة التبعية الاقتصادية غير المتكافئة مع الغرب، إذ كان يتوقف اقتصادها كلية ـ تقريباً ـ على التعامل معه (بيع النفط وشراء الأسلحة، إلخ) ومع ذلك فقد كانت تلك الدول، من الناحية السياسية والإيديولوجية، تقف في الصَّفّ المعادي للغرب، مسانِدَة، صراحة أو ضمناً، المعسكرَ الآخر، معسكرَ الاتحاد السوفياتي ومن كان يسير في رِكَابِه من الدول الشيوعية والاشتراكية.

أما اليوم، وبعد انسحاب الشيوعية كمعسكر وأيضاً كإيديولوجيا، من الميدان، وانفراد الغرب بـ «قيادة» العالم، فإن «الاستقلال» السياسي والثقافي والإيديولوجي الذي كانت تمارسه بعض بلدان العالم الثالث، بما فيها بلدان عربية، كالتي ذكرنا، لم يَعُدْ يجد سنداً يُسْنِدُهُ أو يستند إليه فأصبحت العلاقة السياسية والثقافية والإيديولوجية المتاحة مع الخارج وحيدة الاتجاه. إنها تلك التي تَدْخُلُ صراحة أو ضمناً في إطار

العلاقة العامة مع «المركز»، علاقة التبعية. أما ما عدا هذه العلاقة فهي إما حصار كلي أو جزئي (العراق، ليبيا) وإما عزل (كوبا، إيران) وإما عِقابٌ يتخذ أشكالاً مختلفة كالتسجيل في «لائحة الدول الراعية للإرهاب».

على أن «المسألة الثقافية»، كما تَطْرح اليوم نفسَها على بلدان «الأطراف» وفي مقدمتها الوطن العربي، لا تَتَحَدَّدُ فقط بهذه العلاقة «وحيدة الاتجاه» التي تفرض نفسها اليوم على الوضع الدولي بعد انهيار الاتحاد السوفياتي ومعسكره، بل إن هناك ما هو أخطر من التبعية الثقافية الناجمة عن الهيمنة الاقتصادية والاستتباع السياسي. إن الوضع الثقافي الدولي الراهن ـ وهو الوضع الذي برزت ملامحه مع انتشار البث الإعلامي الثقافي عبر الأقمار الصناعية والذي اتضحت توجهاته بعد انفراد المركز بـ «قيادة» العالم ـ يكرس الآن استراتيجيا ثقافية جديدة: لقد حَلَّ الاختراق محل الاسْتِتْباع فتحولت التبعية الثقافية إلى عملية تكريس وترسيخ لثقافة الاختراق.. ذلك هو المعطى الجديد الذي سنعمل على تحليله وبيان أبعاده ووجوه تأثيره، في هذه البحوث.

لنقف قبل ذلك، وقفة قصيرة مع مصطلح «الاختراق الثقافي». لقد اخترنا لفظ «الاختراق» وفضلناه على ألفاظ أخرى مثل «التبعية» و«الإمبريالية» و«الغزو»، وذلك لاعتبارات نوجزها في ما يلي:

إن عبارة «التبعية الثقافية» تشير إلى علاقة تنطلق من التابع إلى المتبوع، وبالتالي فهي تعبّر عن حاجة أو نقص في التابع، كالحاجة إلى

العلم والتقانة وكالنقص في التطور الثقافي العام.. بينما تشير عبارة «الإمبريالية الثقافية» إلى علاقة تنطلق من المتبوع إلى التابع، وبالتالي فهي تعبّر عن قوة وهيمنة يمارسها الطرف الأول على الطرف الثاني. والعلاقة بين العبارتين هي من نوع علاقة اللزوم: الإمبريالية الثقافية تلزم عنها التبعية، والتبعية الثقافية لازمة للإمبريالية. وهذه العلاقة بمظهريها هي التي كانت سائدة قبل انهيار الاتحاد السوفياتي، وكانت تتم على مستوى إيديولوجي بصورة أخص، وللجانبين كليهما: تبعية إيديولوجية للعالم الرأسمالي (الغرب) وتبعية إيديولوجية للعالم الاشتراكي (الاتحاد السوفياتي)، أما محاولة الانفلات منهما معاً فلم يكتب لها أن تبلورت في اتجاه ثالث مستقل قادر على منافستهما معاً.

وقد تحولت هذه العلاقة، كما قلنا، إلى علاقة وحيدة الاتجاه فأصبحت اليوم خاضعة لاستراتيجية الاختراق الثقافي العام الذي يتجاوز بكثير الاستتباع الإيديولوجي الذي كان سائداً من قبل. وإذاً فلفظ «التبعية» ولفظ «الإمبريالية» قد باتا قاصرين عن أداء مضمون هذه العلاقة الجديدة بكامل أبعادها وآثارها.

تبقى كلمة «الغزو»، وقد راج استعمالها في العقود الأخيرة في كل من الخطاب السلفي والخطاب الثَّوْرَوِي في الوطن العربي، مما جعلها تحمل منذ البداية بطانة إيديولوجية معينة إضافة إلى أن دلالتها اللغوية ترافقها غالباً شحنة انفعالية. وبما أننا قد اخترنا أن نعالج الموضوع بعيداً عن الانفعال والإيديولوجيا، إذ سنقتصر على تحليل الظاهرة كما هي

في ذاتها وكما تنكشف للعين الفاحصة الناقدة، فإن الوصف الذي يستجيب أكثر من غيره لهذا النوع من المعالجة الموضوعية هو ذلك الذي يعطيه لفظ «اختراق». وسيبقى علينا أن نبين أن هناك فعلاً اختراقاً ثقافياً، في عالم اليوم، واضحَ المصدر معروفَ الاتجاه والأهداف. ذلك ما سيكون موضوع البحث التالي.

٢ ـــ الاختراق الثقافي بين الأمس واليوم

«... ثم ظهرت بعد ذلك مرحلة جديدة من الاختراق الثقافي تقف وراءها، لا مدافع الاستعمار ولا أجهزة الدعاية المقاومة لـ «الشيوعية» كما كان الشأن من قبل، بل يقف وراءها ذلك التطور الهائل الذي عرفته وسائل الاتصال السمعية البصرية...».

في عام ١٩٨٨ أصدر كارلو ريبا دي مِينَا، «الكوميسير الأوروبي في الثقافة» (أي وزير الثقافة في مجموعة السوق الأوروبية المشتركة) بياناً حول «الفضاء السمعي البصري الأوروبي» أثار فيه الانتباه بعبارات صريحة صارمة إلى «خطر التهميش الذي تتعرض له الثقافات الأوروبية في عالم توحده ثقافياً الصور والرسائل الأمريكية» التي تذاع وتنشر عبر الوسائل السمعية البصرية المتطورة، مؤكداً على «الأخطار التي تنجم عن فقدان [أوروبا] الصورة والتأثير في العالم» وهي «الأخطار» التي تتعرض لها بصورة

خاصة كل من فرنسا وإيطاليا «اللتين تتوافران [كما قال] على صناعة وتقاليد سمعية بصرية ذات أهمية خاصة».

وفي عام ١٩٩٠ صدر للكاتب الفرنسي - الوطني التقدمي - جان ماري دوميناش كتاب بعنوان: **أوروبا والتحدي الثقافي**، خصصه لمناقشة «المسألة الثقافية» كما تطرح نفسها على أوروبا الساعية إلى الوحدة. والإشكالية الأساسية المطروحة في هذا الصدد تتلخص في السؤال التالي: إذا كانت أوروبا قابلة لأن تتوحد اقتصادياً وإلى حد ما سياسياً فهل يمكن أن تتوحد ثقافياً؟ يجيب السيد دوميناش: «إن المسألة الأولى والأساسية [في هذا الشأن] هي مسألة اللغات، فتعددها [في أوروبا] يقف عائقاً أمام جميع محاولات التعاون تقريباً. وهكذا فليس من الممكن دَبْلَجَة الأفلام والشرائط السمعية البصرية إلى عدة لغات في وقت واحد، وليس أمام المؤسسات الأوروبية إلا أن تعاني التعثر في وظيفتها بسبب الترجمة إلى ثماني لغات. أما في فرنسا فلا تحظى هذه المسألة بالاهتمام الذي تستحقه بسبب واضح هو أنه إذا تبنت المجموعة الأوروبية لغة مشتركة فستكون تلك اللغة هي الإنكليزية، وهذا ما لا تريده فرنسا. إن فرنسا لا تقبل أن تصبح اللغة الإنكليزية لغة أوروبا الموحّدة لأن ذلك سيؤدي أولاً إلى إفقاد اللغة الفرنسية منزلتها العالمية لتصبح لغة جهوية، وسيؤدي ثانياً إلى تقليص التنوع الأوروبي وبالتالي إلى عملية إفقار [للثقافة في أوروبا]، ثم إنه سيعمل على إحداث قطيعة مع الفضاء الخارجي للفرانكوفونية - مما يجسم عملية الإفقار تلك، ثم انه سيؤدي ثالثاً (وهذا مرتبط بما سبق) إلى عملية أمْرَكة أوروبا»، أيْ إلى انتشار نمط الحياة الأمريكي وتغلغله فيها. لنشر في هذا الصدد إلى أن الفرنكوفونية ينظر إليها بعض الكتاب الفرنسيين ليس فقط بوصفها وسيلة لنشر لغة فرنسا وثقافتها بل أيضاً بوصفها، كما

يقولون، أداة لمقاومة «نزعة الهيمنة التي يكرسها تكريساً متواصلاً ادعاء اللغة الإنكليزية الأمريكية انها ستصير لغة التواصل الوحيدة على النطاق العالمي»، وأيضاً بوصفها وسيلة للدفاع أمام الهيمنة التي تمارسها «بعض القوى العظمى» من خلال وسائل الاتصال المتطورة.

لقد أثبتنا هذه الشهادات ـ وهناك كثير غيرها تؤكد الشيء نفسه ـ لكي نبدد، بادىء ذي بدء ما قد يبديه بعض القراء من تحفظ حول وجود ما عبّرنا عنه بـ «الاختراق الثقافي»، ثم لنبرز من خلالها **ثلاث حقائق** تفرض نفسها علينا فرضاً: **الأولى** هي تَعَرُّضُ العالم بما فيه أوروبا نفسها لاختراق ثقافي أمريكي. **الثانية** هي ان العالم غير الأوروبي، وفي مقدمته الوطن العربي، معرضٌ لاختراق ثقافي مُضَاعَف: إنكليزي/ أمريكي، وفرنسي. أما الحقيقة **الثالثة** فهي التنافس على اختراق العالم الثالث ثقافياً من طرف أمريكا من جهة، وأوروبا من جهة ثانية.

وإذاً فـ «الاختراق الثقافي» قائم موجود، تمارسه على العالم، على العرب وثقافتهم، ثقافتان متنافستان: الثقافة الأنكلو ـ أمريكية والثقافة الفرنسية. وقبل الشروع في تحليل أبعاد هذا الاختراق وبيان وجوه تأثيره وخطورة النتائج التي تنجم عنه نريد أن نرفع التباسين قد يشوشان الرؤية على بعض قرائنا: **أولهما** يتعلق بمنزلة العلم والتقانة، **والثاني** يخص الفرق بين الاختراق الذي تعرضت له شعوب العالم الثالث بالأمس والاختراق الذي تتعرض له اليوم.

بخصوص وضعية العلم والتقانة، وهما عنصران من عناصر الثقافة بطبيعة الحال، تجب الإشارة، أولاً وقبل كل شيء، إلى أنهما لا يدخلان بصورة مسبقة في مكونات الاختراق الثقافي، وذلك باعتبار أنهما، من حيث المبدأ، لاَ وَطَنَ لهما، وبالتالي فعدم امتلاكهما ومن ثم الاضطرار إلى استيرادهما لا ينال من الثقافة التي هي في حاجة إليهما. إن اكتسابهما يعمل، على العكس من ذلك، على إخصابها وتطويرها. هذا من حيث المبدأ. غير أن الأمر ليس كذلك دوماً: فالعلم والتقانة قد أصبحا سلاحين من أخطر الأسلحة. فإذا وظفهما أهل الثقافة التي تمتلكهما في اختراق ثقافات أخرى بقصد الهيمنة، فالأمر يختلف. هنا نكون فعلاً أمام اختراق ثقافي بواسطة العلم والتقانة، وهو موضوع حديثنا هنا.

والالتباس الثاني الذي نريد رفعه هنا يتعلق بالفرق الشاسع بين هذا النوع من الاختراق وبين ذلك الذي كان جزءاً من الظاهرة الاستعمارية. فمن المعروف أن الدول الأوروبية الاستعمارية استعملت الثقافة وسيلة لشق الطريق أمام العملية الاستعمارية أولاً، ثم لترسيخها ثانياً. لقد كانت البعثات التبشيرية والرحلات الاستكشافية والإرساليات التعليمية، إضافة إلى ظاهرة الاستشراق، هي الوسائل الثقافية التي استعملتها، في القرن الماضي، الدول الأوروبية الاستعمارية من أجل التعرف، وبالتالي السيطرة، على بلدان العالم الثالث.

وبعد هذه المرحلة التي كانت تمهيداً للاحتلال العسكري

الاستعماري بدأ نمط آخر من الاختراق الثقافي قوامه غرس نظام تعليمي جديد في البلاد المستعمرة، نظام ينشر ثقافة المستعمر، لغته وآدابه وتارِيخه ومظاهر حضارته، مخترقاً بذلك ثقافة الشعب المستعمر على المستويات كافة. وكان الهدف من ذلك، علاوة على نشر ثقافة المستعمر وفرض هيمنته الفكرية، تكوين نخبة من أبناء الشعب المستعمر تكون واسطة بين الإدارة المستعمِرة وأهل البلد المستعمَر، على المدى القريب، لتتحول بعد ذلك إلى نخبة مثقفة حاملة لثقافة «الغرب»، مبشرة بها كمشروع مستقبلي بديل من الثقافة الوطنية القائمة، وأكثر من ذلك عَمَدت بعض الدول الاستعمارية إلى سلوك سياسة ثقافية ترمي بصراحة وإصرار إلى إحداث شروخ في ثقافة البلد المستعمر، كما حاولت فرنسا أن تفعل في كل من تونس والمغرب، بل ولقد عمدت إلى التخطيط لتدمير الثقافة الوطنية للشعب المستعمر والعمل على استتباعه استتباعاً حضارياً كاملاً، كما حاولت فرنسا أن تفعل في الجزائر. لقد كان هذا النوع من الاختراق الثقافي، كما قلنا، جزءاً من الظاهرة الاستعمارية، وقد بقيت رواسبه وبعض امتداداته تفعل فعلها إلى مرحلة «مابعد» الاستعمار، مرحلة الاستعمار الجديد والإمبريالية العالمية.

ثم ظهرت خلال ذلك بوادر مرحلة جديدة من الاختراق الثقافي الذي يقف وراءه هذه المرة، لا مدافع الاستعمار ولا أجهزة الدعاية المقاومة لـ «الشيوعية»، بل يقف وراءهُ ذلك التطور الهائل الذي عرفته

وسائل الاتصال السمعية البصرية التي أصبحت الآن تغطي العالم كله بواسطة البث عبر الأقمار الصناعية وكاسيت الفيديو، تخترق جميع البيوت لتمارس الهيمنة الثقافية على بلدان العالم الثالث وبلدان أوروبا كذلك. وإذا كانت هذه المرحلة الجديدة من الاختراق الثقافي على الصعيد العالمي قد بدأت منذ عقدين من السنين على الأقل، فإن آثارها في ثقافات العالم الثالث، كما على الثقافة الأوروبية، قد أخذت تكتسي، ابتداء من مطلع التسعينيات، طابعاً خاصاً وتحمل خطورة تختلف اختلافاً نوعياً عن جميع ما ساد من قبل من أشكال الاختراق الثقافي، وذلك لأسباب تتصل بمستجدات الوضع الثقافي الدولي التي ظهرت بعد انهيار الاتحاد السوفياتي بصورة خاصة، كما سنرى في البحث التالي.

٣ ـــ الصراع الإيديولوجي... والثقافة القومية

«... نخلص مما تقدم إلى حقيقة واضحة وهي أن الثقافة القومية كانت مَصُونَةً في عصر الصراع الإيديولوجي بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، بل إن هذا الصراع كان يخدمها لأنه كان في الحالتين معاً صراعاً ضد «الآخر» (شيوعياً كان أو رأسمالياً)...».

من أهم وأبرز المستجدات التي تطبع الوضع الثقافي الدولي في الوقت الراهن ذلك الذي نجم مباشرة عن انهيار الاتحاد السوفياتي ومعسكره الشيوعي. لقد عاش العالم منذ قيام الاتحاد السوفياتي عام ١٩١٧ في معمعة الصراع بينه وبين الغرب الرأسمالي، وكان أبرز ميادين هذا الصراع ذلك الذي كان يجري على صعيد الإيديولوجيا وكان يتميز بالاستمرارية والشمول. فالصراعات الأخرى كانت دائماً غير مباشرة سواء كانت تقتصر على مناصرة هذا الطرف أو ذاك من

الأطراف المتحاربة في مكان ما من العالم ككوريا والفيتنام حيث كان الصراع عسكرياً، أو في أماكن أخرى حيث كان الصراع اقتصادياً أو سياسياً. ففي جميع هذه الصراعات غير المباشرة، بين المعسكرين، كان هناك دوماً خط أحمر كان الطرفان معاً يحرصان على عدم تجاوزه، وبالتالي فلم يكن الصراع يصل إلى درجة القطيعة.

أما في الميدان الإيديولوجي فالقطيعة كانت تامة والحرب متواصلة شاملة بين المعسكرين الرأسمالي والشيوعي، هذا فضلاً عن حرص كل منهما على جذب الأنصار واصطناع الأتباع في جميع أنحاء العالم، دولاً وحكومات وأحزاب. وإلى جانب هذا الصراع الإيديولوجي على الصعيد العالمي كان هناك صراع إيديولوجي مماثل على صعيد كل قطر من أقطار العالم غير الشيوعي: صراع بين أنصار الشيوعية ودعاة الاشتراكية من جهة، وبين من يخالفهم الاختيار من الأحزاب والطبقات والحكومات والتيارات من جهة أخرى.

وجدير بالتذكير هنا أن ما يميز الصراع الإيديولوجي هو أنه صراع بين قوى اقتصادية اجتماعية (دولية أو قطرية) متناقضة المصالح: فريق يتمسك بالملكية الفردية لوسائل الإنتاج وبالحرية الاقتصادية، وذلك ما يشكل جوهر النظام الرأسمالي، وفريق ينادي بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج الرئيسية وبتوجيه الدولة للاقتصاد، وذلك ما يشكل جوهر الاشتراكية. هذا إضافة إلى ما يترتب على كل من الاختيارين من نظريات في التطور التاريخي، سواء ما حصل منه في الماضي أو ما

سيحصل منه في المستقبل، نظريات الهدف منها تأسيس هذا الاختيار أو ذاك تأسيساً يرفعه إلى مستوى نظري شمولي، فأصبح العالم تبعاً لذلك أمام رؤيتين للعالم وفلسفتين للتاريخ: تتهم إحداهما الأخرى بأنها استغلالية ورجعية مثالية، بينما تقول هذه عن تلك إنها دموية إلحادية مادية.

ومع أن الصراع الإيديولوجي يجري، في مستواه النظري هذا، على الفضاء الثقافي العام ويُطَبِّق عليه بصورة أو بأخرى التصنيف ذاته، فيجعل الثقافة ثقافتين، ثقافة «تقدمية» ترتبط بالنضال الاشتراكي وثقافة «رجعية» ترتبط بالواقع الرأسمالي، فإن المستهدف في الصراع الإيديولوجي ليس الثقافة ذاتها، الثقافة بالمعنى الواسع للكلمة التي تشمل الحياة الروحية والمادية، بل إن ما كان يستهدفه الصراع الإيديولوجي على الصعيد الثقافي هو التعبيرات الإيديولوجية، وبالخصوص نوع التأويل الذي يعطيه المثقف للحاضر ونوع التفسير الذي يعطيه للتاريخ بما في ذلك مشاريع المستقبل. والحق أن الصراع الإيديولوجي هو في جوهره صراع حول هذه الأمور الثلاثة: تأويل الحاضر وتفسير التاريخ والتشريع للمستقبل.

عاش العالم إذاً طوال السبعين سنة الماضية قبل انهيار الاتحاد السوفياتي على هذا الصراع، وكان كسب المعركة على الصعيد الإيديولوجي ـ دولياً وقطرياً ـ هو الطريق إلى كسبها سياسياً واقتصادياً. أما اليوم وقد انهار الاتحاد السوفياتي وزال ما كانت تسميه الولايات

المتحدة الأمريكية بـ «الخطر الشيوعي» وآلت «قيادة» العالم بأسره إلى الغرب الرأسمالي بمفرده، الآن وقد حصل هذا التطور المذهل نشهد ظاهرة جديدة تماماً هي انسحاب الصراع الإيديولوجي من الساحة، الدولية والقطرية، وحلول الاختراق الثقافي محله، وتلك ظاهرة من أخطر الظواهر التي شهدها التاريخ البشري إن لم تكن أخطرها على الإطلاق.

إن تحليل أبعاد هذه الظاهرة سيكون موضوع البحث التالي، ولذلك سنقتصر هنا على إبراز الفرق بين الصراع الإيديولوجي والاختراق الثقافي بالنسبة إلى ثقافتنا العربية التي هي العنصر المؤسس لوحدة الأمة العربية ولكيان كل عربي.

الصراع الإيديولوجي هو، كما سبق القول، صراع تؤسسه المصلحة الاقتصادية بصورة مباشرة ويكون فيه الطرفان طبقتين اجتماعيتين أو من يمثلهما، وبالتالي فهو صراع يتم داخل الدولة الوطنية، متلوناً بمعطيات الثقافة القومية لهذه الدولة. أما على الصعيد الدولي فهو يتم بين معسكرين ـ أو على الأقل هكذا كان الأمر من قبل ـ يضم كل منهما أقطاراً ذات ثقافات وطنية قومية بعدد الشعوب المنضوية فيه. وإذا كان الصراع الإيديولوجي يكرس نوعاً من «الطبقية» و«الأممية»، فإن ذلك لا يمس الثقافات القومية في شيء لأن المستهدف الأول ليس النظام الثقافي الذي يُنْظَرُ إليه، في إطار الصراع الإيديولوجي، على أنه بنية فوقية تابعة لبنية تحتية تتشكل من القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل

المستهدف أساساً هو هذه القاعدة نفسها، أعني ملكية وسائل الإنتاج والعلاقات الاجتماعية الناجمة عنها. وبعبارة موجزة، إن الصراع الإيديولوجي لا يجعل من جملة أهدافه المباشرة «اختراق الثقافات»، بل بالعكس هو يبشر بضرورة الحفاظ على الهوية الثقافية وخصوصيتها. ومعلوم أن ممارسة الصراع في الثقافة، أعني ما يسمى ب «الثورة الثقافية» إنما يأتي، أو يفترض أن يأتي، في آخر المطاف «بعد انتصار الاشتراكية».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالصراع الإيديولوجي في أقطار العالم الثالث عموماً، وفي الوطن العربي خصوصاً، لم يكن يعبّر دائماً عن صراع طبقي حقيقي داخل البلد، بل لقد كان في الغالب، أو في جزء كبير منه على الأقل، امتداداً للصراع الإيديولوجي على الصعيد العالمي، وبالتالي فالأطراف المتصارعة محلياً إنما كانت تصارع في الحقيقة خصماً دولياً. وهكذا يمكن أن نلاحظ بخصوص الوطن العربي مثلاً أن السلفيين والقوميين والليبراليين عندما وقفوا ضد الاشتراكيين والشيوعيين وعموم الماركسيين، فهم إنما وقفوا ضد ممثلي إيديولوجيا عالمية.

إن «محاربة الشيوعية» تكتسي هنا طابعاً خاصاً، إذ يتعلق الأمر بالوقوف في وجه «خطر خارجي»، أي الشيوعية كما تقدمها الإمبريالية العالمية للناس في دعايتها، أي في صراعها معها. وبالمقابل، فالشيوعيون والماركسيون والاشتراكيون عموماً عندما وقفوا ضد

«الرأسمالية» في هذا القطر العربي أو ذاك إنما كانوا يخاصمون الرأسمالية العالمية أساساً، أي تلك التي يقدمها المعسكر الشيوعي في دعايته على أنها المسؤولة عن الاستغلال والاستعمار والاضطهاد... وجميع الشرور في العالم. وإذاً فما كان مستهدفاً في الصراع الإيديولوجي، في الوطن العربي، بل وفي العالم الثالث عموماً، هو عدو خارجي لهذا الفريق أو ذاك: هو «الأممية الشيوعية» بالنسبة إلى فريق، و«الرأسمالية العالمية» بالنسبة إلى الفريق الخصم. أما ما هو «شيوعي» وطني أو «رأسمالي» محلي فكان ينظر إليه باحتقار واستهزاء على أنه مجرد «تابع» يرّوج بضاعة مستوردة من الخارج.

نخلص مما تقدم إلى حقيقة واضحة هي أن الثقافة القومية، والعربية منها بالخصوص، لم تكن مستهدفة في عصر الصراع الإيديولوجي بين المعسكرين الشيوعي والرأسمالي ـ لم تكن مستهدفة كثقافة، ككل، وإن كان الصراع يتم داخلها ـ بل إن هذا الصراع كان يخدمها ليس فقط لكونه يبعث فيها حيوية ويمارس فيها النقد ونقد النقد، بل لأنه كان يتخذ في اتجاهه العام صورة صراع ضد «آخر» خارجي أجنبي ـ شيوعياً كان أو رأسمالياً. ومعلوم أن الصراع ضد «الآخر»، مهما كان شأن هذا الآخر يعزز الهوية الوطنية ويخدم الثقافة القومية. أما «الاختراق الثقافي» فهو بالعكس من ذلك تماماً: إنه تخريب للهوية الوطنية وتفتيت للثقافة القومية كما سنرى في البحوث التالية.

٤ ــ الاختراق الثقافي: وسائله وفلسفته

«... تلك هي إيديولوجيا الاختراق الثقافي وفلسفته، كما مورس ويمارس في الولايات المتحدة الأمريكية ويعمم الآن على العالم أجمع بواسطة وسائل الاتصال السمعية البصرية المتطورة من أجل «إخضاع النفوس» وصولاً إلى «إخضاع الأبدان»...».

«منذ سنة ١٩١٢ دخل المغرب في حماية فرنسا، ولقد أصبح في الواقع أرضاً فرنسية. وعلى الرغم من استمرار بعض المقاومة في تخومه، تلك المقاومة التي تعرفون أنتم ورفاقكم في السلاح مدى ضراوتها، فإنه يمكن القول إن الاحتلال العسكري لمجموع البلاد قد تم. ولكننا نعرف، نحن الفرنسيين، ان انتصار السلاح لا يعني النصر الكامل: إن القوة تبني الإمبراطوريات ولكنها ليست هي التي تضمن لها الاستمرار والدوام. إن الرؤوس تنحني أمام المدافع، في حين تظل القلوب تغذي نار الحقد والرغبة في الانتقام. **يجب إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان.** وإذا كانت هذه المهمة أقل صخباً من الأولى فإنها صعبة مثلها وهي تتطلب في الغالب وقتاً أطول». بهذه العبارات البليغة خاطب هاردي مدير التعليم

الذي أقامته فرنسا في المغرب، على عهد الحماية، جماعة من «المراقبين المدنيين» (الحكام الفرنسيين المحليين) الذين اجتمعوا بمكناس عام ١٩٢٠ في دورة من الدورات التكوينية التي خصصت لهم.

أجل، كانت استراتيجية الاستعمار الأوروبي في القرن الماضي والعقود الأولى من هذا القرن تقوم، في كل مكان، على مبدأ «يجب إخضاع النفوس بعد... إخضاع الأبدان»: إخضاع الأبدان يتم بالمدفع، أما إخضاع النفوس فَسِلاَحُه التعليم والثقافة. ولم يكن من الممكن في ذلك الوقت الدخول في عملية إخضاع النفوس من دون المرور أولاً بمرحلة المدفع (إخضاع الأبدان). لم يكن «الاتصال» ممكناً إلا بعد احتلال الأرض شبراً شبراً والإمساك بالسكان قهراً لتبليغ «الرسالة» إليهم، إما في السوق وإما في المدارس. نعم، لقد سبق «الاستشراقُ» المدفعَ، ومعه البعثات التبشيرية وغيرها، ولكن مهمته لم تكن تتجاوز الاستكشاف لتمهيد الطريق لـ «المدفع». أما إخضاع النفوس فهو يستلزم الاتصال المباشر والواسع الذي يمهد له «المدفع» ويحميه.

كان ذلك بالأمس، أما اليوم، في أواخر القرن العشرين، فالاتصال من دون «المدفع» ممكن و«إخضاع النفوس» عن بُعْدٍ، من مسافة بعيدة، أصبح أمراً ميسوراً جداً بفضل التقدم الهائل في وسائل الاتصال السمعية البصرية. وإذاً فلقد انقلب الوضع انقلاباً: لم يَعُدْ إخضاع الأبدان شرطاً في إخضاع النفوس، بل بالعكس، لقد غدا إخضاع النفوس طريقاً لإخضاع الأبدان. لقد كان القدماء من الفلاسفة يُعَرّفون

البدن بأنه «آلة تستخدمها النفس». وإذاً فإخضاع النفس يستتبع حتماً إخضاع آلتها: البدن. تلك هي حقيقة «الاختراق الثقافي» في عصرنا الراهن وذلك هو هدفه ـ والبيانات التالية تشرح ذلك وتوضحه.

بيّنا في البحث السابق كَيْفَ أن «الاختراق الثقافي» قد حلّ اليوم محل الصراع الإيديولوجي. وفي إطار المقارنة ذاتها يمكن أن نتساءل: إذا كان الصراع الإيديولوجي هو، كما قلنا، صراع حول تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل، فإن «الاختراق الثقافي» يستهدف الأداة التي يتم بها ذلك التأويل والتفسير والتشريع: يستهدف العقل والنفس ووسيلتهما في التعامل مع العالم: «الإدراك»، أي نعم **«الإدراك»**، هذا اللفظ الذي أصبح اليوم كثير التداول بين المثقفين المرتبطين بالثقافة الأمريكية المخترقة للعالم. لقد حل هذا اللفظ اليوم محل لفظ آخر كان كثير الاستعمال بالأمس، في عصر الصراع الإيديولوجي، لفظ «الوعي» (الوعي الطبقي، الوعي القومي، الوعي الديني...). كان الصراع الإيديولوجي، وما يزال، يستهدف تشكيل الوعي، تزييفه أو تصحيحه إلخ... أما «الاختراق الثقافي» فهو يستهدف أول ما يستهدف السيطرة على الإدراك، اختطافه وتوجيهه. كانت وسيلة تشكيل الوعي هي الإيديولوجيا، أما وسيلة السيطرة على الإدراك فهي الصورة السمعية البصرية. وهكذا فمن مظاهر حلول الاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي الاتجاه إلى السيطرة على الإدراك ومنه إلى «تَسْطِيحِ الوعي»، إلى جعله يرتبط بما يجري على

السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي إشهاري مثير للإدراك مستفز للانفعال حاجب للعقل...

ومع السيطرة على الإدراك، وانطلاقاً منها يتم «إخضاع النفوس»، أعني: تعطيل فاعلية العقل وتكييف المنطق والقيم وتوجيه الخيال وتنميط الذوق وقولبة السلوك. والهدف تكريس نوع معين من الاستهلاك لنوع معين من المعارف والسلع والبضائع: معارف إشهارية هدفها تسطيح الوعي، وسلع استهلاكية تمنع الادخار وتعوق التنمية. إنه نمط الحياة الأمريكي، ولكن فقط في الجانب الاستهلاكي منه، الذي يُعَمَّم تعميماً على العالم كله، والوطن العربي في المقدمة.

لنقتصر على الإشارة إلى بعض النسب والإحصاءات التي تخص وسائل «الاختراق الثقافي» الذي نتحدث عنه: تمثل الأفلام الأمريكية نسبة تزيد على ٧٠ بالمئة من الأفلام المعروضة في الأقطار العربية، أما برامج التسلية التلفزيونية فما يزيد على ٧٥ بالمئة منها أمريكية. وفي العالم أجمع عشر وكالات دولية للدعاية، تسع منها أمريكية، وأربع وكالات عالمية للأخبار، اثنتان منها أمريكيتان (لنتذكر حرب الخليج والسيطرة الإعلامية الأمريكية). أما البث عبر الأقمار الصناعية، فالسبق والهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية.

إلى من تتجه هذه الأسلحة الإعلامية؟ وماذا تستهدف؟ إنها تكرس كما قلنا نمط حياة تنتجه وتَصْرِفُهُ الشركات العملاقة الأمريكية الخالصة

أو المتعددة الجنسية، نمط حياة يقوم كما قلنا على مبدأين: تسطيح الوعي بالسيطرة على الإدراك، وتكريس نمط من الاستهلاك يخرب الادخار ويعوق التنمية في البلدان المسماة «نامية».

لنتعرف أولاً على عملية تسطيح الوعي، وعلى الإيديولوجيا التي تعمل على تكريسها.

تتولى القيام بعملية تسطيح الوعي ثقافة بكاملها، ثقافة جديدة تماماً لم يشهد التاريخ من قبل لها مثيلاً: إنها الثقافة الإشهارية الإعلامية السمعية البصرية التي تصنع الذوق الاستهلاكي (الإشهار التجاري) والرأي السياسي (الدعاية الانتخابية) وتُشيّد رؤية خاصة للإنسان والمجتمع والتاريخ. ويهمنا هنا أن نقف قليلاً مع هذا الجانب الأخير، فهو الذي قد يحتاج إلى شرح.

عندما نقول: «لقد حل الاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي» فإن ذلك لا يعني ان الاختراق الثقافي خال من الإيديولوجيا. كلا، إنه بالعكس من ذلك مُحَمَّلٌ بإيديولوجيا معينة، هي إيديولوجيا الاختراق، وهي تختلف عن الإيديولوجيات المتصارعة كالرأسمالية والاشتراكية في كونها لا تقدم مشروعاً للمستقبل، لا تقدم نفسها كخصم لبديل آخر تسميه وتقاومه، وإنما تعمل **على اختراق الرغبة في البديل** ونشدان التغيير لدى الفرد والجماعة. وهذا ما نستشفه بوضوح من النتائج التي توصل إليها باحث أمريكي درس

مكونات الثقافة الإعلامية الجماهيرية في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد توصل هذا الباحث إلى النتيجة العامة التالية وهي أن هذه «الثقافة» تقوم على خمس فرضيات أو مسلمات سماها أوهاماً، وهي: وهم الفردية، وهم الخيار الشخصي، وهم الحياد، وهم الطبيعة البشرية التي لا تتغير، وهم غياب الصراع الاجتماعي. وإذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مضمون هذه المسلمات الخمس، أمكن القول إن «الثقافة الإعلامية الجماهيرية» الأمريكية، هذه، تكرس إيديولوجيا «الفردية المستسلمة». وهذا ما يتضح بجلاء عندما ننظر إلي ما تعمل هذه المسلمات على إقصائه والتخلص منه:

إن «وهم الفردية»، أيْ جعل الإنسان يعتقد أن حقيقة وجوده محصورة في فرديته وان كل ما عداه أجنبي عنه لا يعنيه، إنما يعمل على تخريب وتمزيق الرابطة الجماعية التي تجعل الفرد يعي أن وجوده إنما يكمن في كونه عضواً في جماعة، في طبقة أو أمة، وبالتالي فَوَهْمُ الفردية هذا إنما يهدف إلى إلغاء الطبقة والأمة وكل إطار جماعي آخر. أمّا وهم «الخيار الشخصي» فواضح أنه يرتبط بالأول ويكمله، إنه يكرس الوعي الأناني ويعمل على طمس الوعي الطبقي والوعي القومي، إلخ. ويأتي «وهم الحياد» ليدفع بالأمور خطوة أخرى في الاتجاه نفسه: فما دام الفرد وحده الموجود، وما دام حراً مختاراً، فهو «محايد» وكل الناس والأشياء إزاءه «محايدون» كذلك. وهكذا تعمل هذه الإيديولوجيا من خلال «وهم الحياد» على إقصاء الالتزام بأية

قضية جماعية، وطنية أو طبقية أو أخلاقية. وأما الوهم الرابع وهو الاعتقاد في «الطبيعة البشرية التي لا تتغير»، فواضح أنه يرمي إلى صرف النظر عن رؤية الفوارق بين الأغنياء والفقراء، بين البيض والسود، وقبولها بوصفها أموراً طبيعية كالليل والنهار، إلخ، وبالتالي تكريس الاستغلال والتمييز العنصري. ويأتي الوهم الخامس صريحاً في منطوقه ومفهومه: إن تكريس الاعتقاد في «غياب الصراع الاجتماعي» هو التتويج الصريح للأوهام السابقة: غياب الصراع الاجتماعي معناه ـ إذا قبلناه وسلمناه به ـ الاستسلام للجهات المستغلة من شركات ووكالات وطبقات وأقليات متسلطة... معناه إلغاء الصراع الطبقي وتعطيل النضال القومي وغلق الأبواب أمام آفاق التغيير نحو الأحسن.

تلك باختصار هي إيديولوجيا الاختراق الثقافي وفلسفته، كما مورس ويمارس على سكان الولايات المتحدة الأمريكية من قبل الأجهزة الحاكمة والشركات المتحكمة، وهو يعمم الآن على العالم أجمع بواسطة الوسائل السمعية البصرية المتطورة. والهدف «إخضاع النفوس» وصولاً إلى «إخضاع الأبدان»، بأحاسيسها وانفعالاتها واشتهاءاتها: إنه الاستتباع الحضاري، موضوع البحث التالي.

٥ ـ الاختراق الثقافي والاستتباع الحضاري

«... ويأتي الاختراق الثقافي الذي نتحدث عنه هنا ليتوج ذلك تتويجاً. ذلك لأنه إنما يهدف، أولاً وأخيراً، إلى تكريس وتثبيت الاستتباع الحضاري بوسائل أرقى...».

منذ أن قام «العمران» على وجه الأرض وظاهرة تداخل الثقافات وتلاقحها تطبع الحضارة البشرية أو تشكل إحدى خصائصها المميزة. إن وسائل كسب العيش وأساليب العمل والمأكل والملبس والمسكن وأنواع التصور والتفكير والتعبير، إلخ... كل تلك مظاهر حضارية لم تفتأ تنتقل طوال تاريخ البشرية من شعب إلى آخر ومن بقعة إلى أخرى، عبر الاتصال والاحتكاك بين البشر، فرادى وجماعات زمن السلم وزمن الحرب.

تلك حقيقة تاريخية لا تحتاج إلى تأكيد وإثبات، فهي تفرض

نفسها كإحدى الخصائص الجوهرية الملازمة لحياة الإنسان وحضارته. غير أن الفرق شاسع في هذا المجال بين حضارات العصور القديمة والوسطى وبين الحضارة الحديثة، وهو فرق في النوع وليس في الدرجة فقط، هو فرق في نوع الاتصال ووسائله وليس فقط في درجته. ذلك أن تداخل الثقافات وتأثير الحضارات بعضها في بعض كان يتم في الماضي بصورة تلقائية طبيعية، وفي الغالب عن طريق التقليد، التقليد بالاحتكاك والجوار، وتقليد الغالب للمغلوب والمغلوب للغالب إلخ... أما في الحضارة المعاصرة فالأمر يختلف تماماً. ذلك أنه لم يحدث قط في تاريخ البشرية أن عملت حضارة ما على تعميم نفسها كما عملت وتعمل الحضارة الأوروبية الحديثة.

لقد تجاوزت هذه الحضارة حدود الاتصال التقليدي والتلاقح الطبيعي وجعلت من ظاهرة «تداخل» الثقافات اختراقاً من جانب واحد وفي اتجاه واحد. فعلت ذلك وتفعله بتصميم وإصرار، إذ جعلت منه سياسة واستراتيجيا. إن ظاهرة الاختراق الثقافي التي نتحدث عنها سواء في شكلها القديم الممهد للاستعمار، خلال القرن الثامن عشر خاصة (الاستشراق، الإرساليات التبشيرية... إلخ) أو في شكلها الراهن الذي يجري عبر وسائل الاتصال السمعية البصرية المتطورة، فضلاً عن الوسائل «التقليدية الأخرى» من كتب وصحافة ومجلات إلخ، إن هذه الظاهرة هي في واقع الأمر جزء من هذه الحضارة، بل هي إحدى مقوماتها الجوهرية. ذلك، لأنه سواء كان ذلك خيراً أو شراً للإنسانية

على المدى التاريخي، القريب أو البعيد، فإن من الخصائص الذاتية الجوهرية لهذه الحضارة أنها حضارة استتباع، أو لنقل ان «الاستتباع الحضاري» مظهر أساسي وجوهري في ديناميتها بل وفي وجودها ذاته، به بدأت وعليه شَبَّتْ (الكشوف الجغرافية، الهيمنة على التجارة الدولية، الاستعمار..) وبواسطته تغلبت، وتتغلب، على مصاعبها الداخلية وتناقضاتها الذاتية (الصراعات والحروب بين الدول الأوروبية بعضها مع بعض والصراعات الاجتماعية والأزمات الاقتصادية داخل أقطارها، كل ذلك تم التغلب عليه بواسطة التوسع خارج أوروبا: جلب المواد الأولية وتصدير السلع واستعمار بلدان القارات الثلاث والحصول بالتالي على عائدات اقتصادية من الخارج لحل مشاكل الداخل).

فعلت هذه الحضارة ذلك بالأمس، زمن الاستعمار، بالاحتلال المباشر لأقطار العالم ـ ما وراء البحار ـ وتفعله اليوم بواسطة الهيمنة على الاقتصاد الدولي من خلال مؤسسات أنشئت لهذا الغرض: فعلاوة على الشركات المتعددة الجنسية هناك البنك العالمي وصندوق النقد الدولي ومجموعة السبعة الأغنياء الكبار، إضافة إلى التجمعات الإقليمية والقارية، مثل المجموعة الأوروبية المشتركة والمنظمة الاقتصادية الأمريكية... ويأتي الاختراق الثقافي الذي نتحدث عنه هنا ليتوّج ذلك تتويجاً. ذلك لأنه إنما يهدف، أولاً وأخيراً، إلى تكريس وتثبيت الاستتباع الحضاري بوسائل أرقى، وسائل «إخضاع النفوس» التي تحدثنا عنها في البحث السابق: غزو العقل، تكييف المنطق، توجيه

الخيال، صنع الأذواق، قولبة السلوك، ترسيخ نوع معين من القيم، تكريس إيديولوجيا خاصة، إيديولوجيا الاختراق.

ولا يختلف الهدف من هذا النوع الجديد من الاستتباع الحضاري عن هدف الاستعمار بالأمس: إنه تلبية حاجيات الاقتصاد في هذه الحضارة. كانت حاجة الاقتصاد الأوروبي على عهد الاستعمار تتمثل خاصة في الحصول على المواد الأولية، أما اليوم فحاجة اقتصاد الغرب إلى الأسواق الخارجية، إلى الشعوب المستهلكة لمنتجاته، لا تقل عن حاجته إلى المواد الأولية. والمواد الأولية في «الأطراف» ما زال المدفع يحميها، و«المركز» مستعد للتدخل بأكبر قدر من العنف يمكن تصوره كما حدث في حرب الخليج، أما الأسواق الخارجية فإن المدفع وحده لا يكفي فيها. إن المدفع يفتح لها الطرق الموصدة أو التي يمكن أن تفرض عليها رقابة ما (قناة السويس، مضيق هرمز، قناة باناما...) ولكنه لا يستطيع أن يفتح لها الأفواه والبطون ولا أن يطوّع لها الأذواق والشهوات. الاختراق الثقافي وحده يمكن أن يفعل ذلك، وهو بالفعل يتولى المهمة.

تعميم الاستهلاك، أو بالأحرى فرض نمط معين من الاستهلاك على الشعوب، النمط الذي تسود فيه السلع الكمالية والوسائل الترفيهية... ذلك هو الهدف من الاختراق الثقافي، والاستتباع الحضاري. ونحن هنا لسنا ضد الكماليات ووسائل الترفيه، كلا. ولكن يجب أن يكون

واضحاً في الأذهان أن «المجتمع الاستهلاكي» في أمريكا وأوروبا هو تتويج طبيعي لـ «المجتمع الإنتاجي» فيها. أما في الوطن العربي، والعالم الثالث عموماً، فنمط «المجتمع الاستهلاكي» الذي يكرس فيها بواسطة الاختراق الثقافي يقمع «المجتمع الإنتاجي» ويجهض فعالياته، هذا فضلاً عن إحداث انشطار خطير وثنائية عميقة في المجتمع ككل كما سنرى في بحثٍ تالٍ. لنكتفِ بالقول هنا إن الاختراق الثقافي يعوق التنمية، يخرب الادخار والاستثمار، وفضلاً عن ذلك فهو إذ يقوم على منع تصدير التقانة الحديثة وإغراقه الأسواق بالسلع الراقية المتطورة إنما يعمل أيضاً على تخريب التقانة المحلية ومنعها من التطور.

وبعد، أَلَيْسَ في ما قلنا ما «يبرر» اتهامنا بالمغالاة والتشاؤم أو الانزلاق مع الدعاوى «الرجعية» المتزمتة؟ أوليس الاستهلاك «دليل حضارة ودليل رقي»؟ إن كاتب هذه السطور لا يهتم بمثل هذه الدعاوى في صورتها المجردة المطلقة. ذلك لأنه يجد نفسه مضطراً إلى تغيير زاوية النظر ووجهته عندما يجد نفسه أمام حقائق موضوعية لا يسمح العقل السليم بالقفز عليها. من ذلك مثلاً ـ ومثلاً فقط ـ الحقيقة الموضوعية التالية: تقول الإحصاءات المؤكدة إن أحد أقطار الخليج العربي يستعمل أهله ـ وعددهم لا يتجاوز نصف مليون نسمة ـ يستعملون من آلات «هاتف الجيب» ما يفوق ما يستعمله بلد مصنع كفرنسا. ومعلوم أن «هاتف الجيب» هو أداة اتصال داخل المعامل والمؤسسات التي يتم فيها العمل والإنتاج بوتائر لا تسمح بإضاعة

الوقت في التنقل بضعة أمتار لإبلاغ هذا العامل أو الفني معلومة من المعلومات. هل نضيف أن للأطفال لعباً مماثلة؟ لِنَمُرّ إلى إحصائية أخرى تقول إن قطراً خليجياً لا يتجاوز سكانه ثلث سكان موريتانيا يستهلك أهله ما يزيد على ١٤ ألف كيلواط ساعة من الكهرباء كمعدل سنوي ينوب الفرد الواحد بينما لا يستهلك شقيقه في موريتانيا سوى ٥٠ كيلواط ساعة. وغني عن البيان القول إن ذلك الاستهلاك الهائل للكهرباء في أقطار الخليج إنما يتم معظمه في إطار الاستهلاك المنزلي وما في معناه.

على أن هذه المقارنة ستبقى يتيمة عديمة الجدوى والدلالة إذا نحن حصرناها بين قطرين أحدهما نفطي والآخر لا نفط فيه. ذلك لأن الواقع العربي، من المحيط إلى الخليج تحكمه هذه المفارقة ويعاني فظاعتها. إن كل قطر عربي، مشرقاً ومغرباً، يضم بين حدوده الجغرافية وفي إطار دولته الواحدة قطراً «خليجياً» وآخر «موريتانياً» كما سنبين ذلك عند الانتقال إلى تحليل الوضعية الثقافية في الوطن العربي. أما الآن فلنواصل رصدنا لعناصر الوضع الثقافي الدولي في علاقتها بالاختراق الثقافي الذي يتعرض له الوطن العربي ككل.

٦ ـــ عالمية الاقتصاد... والحرب الباردة على «الإسلام»

«... لكل هذه الأسباب وغيرها ربما يوجد رأي واسع الانتشار في الغرب ليس على استعداد فحسب لتأييد شن حرب باردة اجتماعية على الإسلام، بل وللأخذ بسياسات تشجع على ذلك...».

أبرزنا خلال البحوث السابقة ثلاثة عناصر أساسية في الوضع الثقافي الدولي الراهن: توظيف الوسائل السمعية البصرية المتطورة، على أوسع نطاق، في تحقيق اختراق ثقافي شامل على نطاق عالمي، حلول هذا الاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي، ثم صدوره هو نفسه عن أيديولوجيا تكرس تسطيح الوعي وتعمل على الاستتباع الحضاري. ومع أن إبراز هذه العناصر قد يكفي للإلمام بحقيقة الوضع الدولي الراهن فإن الصورة ستكون أكثر وضوحاً إذا نحن أبرزنا الأساس

الاقتصادي الذي يقوم عليه ذلك الوضع الثقافي من جهة، وإذا نحن عملنا من جهة أخرى على إبراز كيف أن الحرص على الهيمنة على عصب الحياة في الاقتصاد العالمي المعاصر ـ النفط ـ دفع ويدفع بكثير من المحللين الغربيين إلى بناء سيناريوهات عدوانية تماماً تتجه مباشرة وبكل صراحة إلى «الإسلام»، لا بوصفه مجرد دين، بل لكونه عنصر تعبئة يمكن أن يوظف ضد الهيمنة التي يمارسها الغرب اقتصادياً وثقافياً، مما يجعل ظاهرة «الاختراق الثقافي» تكتسي وضعاً خاصاً بالنسبة إلى العالم العربي والإسلامي، وضعاً يطبعه لا «فعل» الاختراق وحسب، بل أيضاً «ردود الفعل» الدينية عليه.

لنحلل هذا الوضع الخاص، ولنبدأ بالجانب الذي يؤسسه، أعني العامل الاقتصادي:

منذ عقد من السنين أو يزيد والعالم يشهد بروز ونمو نوع من التناقض خاص بين «الاقتصادي» و«الثقافي» على الصعيد العالمي، تناقض قوامه «ميل الاقتصاد المعاصر نحو الكونية، أي على صعيد المعمور كله، من جهة، وميل المجتمعات في أنحاء العالم كافة تقريباً نحو التقوقع في أطر اجتماعية ضيقة» كالنعرات الاثنية والطائفية والثقافات الفرعية، ثقافات الجهات والأقليات، من جهة أخرى. وواضح أن الضحية الأولى في هذا التناقض هو الثقافة الوطنية والقومية. فعالمية الاقتصاد، وبالتالي السياسة، التي تعني تبعيتهما، على صعيد المعمور كله، لمراكز الهيمنة الدولية، وميل هذه المراكز نفسها نحو التكامل واقتسام مناطق النفوذ،

تقلل إلى درجة كبيرة من حاجة هذه المراكز نفسها إلى التمسك بالوطنية والقومية مما يعرض الوحدة الثقافية فيها إلى التمطط والتمزق، فَتَبْرُزُ ميول نحو نوع من «العالمية» الثقافية التي تهيمن فيها ثقافة الطرف الأقوى اقتصادياً وتقانياً. وبما أن «العالمية الثقافية» لا يمكن أن تؤسس الهويات الجماعية، فإن هذه تجد نفسها، أمام ارتخاء عُرَى الثقافة الوطنية والقومية، مدفوعة إلى طلب «الأصل» والتماس «الجوهر» في الطائفية والإثنية والثقافات الفرعية الأخرى.

ذلك هو جوهر «المسألة الثقافية» كما تطرح اليوم على الصعيد العالمي. وقد بدأت بعض الشخصيات الثقافية في أوروبا الغربية تعي خطورتها منذ أن أخذت الوحدة الأوروبية تشق طريقها نحو التحقق، إذ يخشون أن تؤدي الوحدة الاقتصادية والسياسية في أوروبا إلى إلغاء دور الدولة الوطنية في حفظ وإخصاب الثقافة الوطنية المؤسسة لهويتها كدولة لأمة، الشيء الذي يهدّد بانبعاث النعرات الإثنية والطائفية على مستوى القارة الأوروبية ككل. وبما أنها كثيرة ومتنوعة فهي تهدد بتحويل أوروبا، من مجموعة من الدول الوطنية المعتزة بثقافاتها الوطنية المتمسكة بهويتها القومية، إلى فسيفساء من الإثنيات والأقليات والثقافات الفرعية، فسيفساء لا يجمعها سوى «سوق مشتركة» يؤمل أن توفر مستوى من العيش أفضل ولكن في غياب الثقافة المشتركة المقومة للهوية. وواضح أنه في هذه الحالة لن يجمع الأقطار الأوروبية، على الصعيد الثقافي، شيء آخر غير «الثقافة» التي تفرضها الهيمنة

الإعلامية التجارية، السمعية البصرية، التي تمارسها الولايات المتحدة على العالم، و«الثقافة» التي أصبحت تنعت بـ «ثقافة الكوكاكولا»، إشارة إلى سطحيتها وطابعها التجاري المحض[1].

وغني عن البيان القول إنه إذا كانت أوروبا، وهي تنتمي إلى «المركز» تستشعر خطر التفتت الثقافي الناجم عن عالمية الاقتصاد التي يندرج فيها مشروع الوحدة الأوروبية، فإن أقطار عالم الجنوب التي لم تتمكن بعد لا من بناء وحدتها القومية ولا من الدخول في علاقات متكافئة أو قريبة من التكافؤ مع عالم الشمال، ان أقطار عالم الجنوب هذه ستكون من دون شك أكثر تعرضاً لخطر التفتيت الثقافي، بل إن هذا الخطر قد بدأ يفعل فعله في كثير من المناطق حيث تنبعث العشائرية والطائفية مهددة الوحدة الوطنية، وبالتالي الدولة القائمة عليها.

هذه الظاهرة تكتسي طابعاً خاصاً في الوطن العربي حيث يوجد أكبر مخزون من النفط، العنصر المؤسس لعالمية الاقتصاد والمغذي لعصب الحياة في الحضارة الغربية. ومن هنا ذلك الاتجاه الذي يسود الغرب اليوم والذي يتجه إلى إحكام سيطرته على العالم العربي والإسلامي بالعمل على ضرب ما يرى فيه المحللون الغربيون الوسيلة التي يمكن أن تكون اليوم أو غداً سلاحاً لتعبئة الجماهير المحرومة ضد الهيمنة الاقتصادية والثقافية التي يمارسها الغرب. نقصد بذلك ما نشاهده اليوم من هجوم صريح في الغرب على «الإسلام»، الإسلام لا

كمجرد دين بل كقوة معبئة للجماهير، تماماً كما كان الشأن من قبل مع فكرة «القومية العربية» وفكرة «الاستقلال» وغيرهما من الأفكار والشعارات التي عبأت الشعوب في معركتها من أجل التحرر الوطني.

لنقف قليلاً مع منطق هذا «الهجوم» على الإسلام.

لقد غدا واضحاً الآن أن هناك اتجاهاً يزداد انتشاراً في الغرب وتغذيه الصهيونية العالمية، اتجاهاً يؤكد على اعتبار «الإسلام» الخصم الذي سيحل محل الشيوعية كعدو للغرب. ومنذ انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي وخبراء الغرب عموماً، والمحللون الاستراتيجيون في الولايات المتحدة خاصة، منشغلون ببناء السيناريوهات قصد التعرف على الطرف الذي يحتمل أن يصبح «العدو» للغرب والحضارة الغربية. وليس من الضروري أن يصف المرء هؤلاء المحللين بأنهم «أعداء الإسلام»، بل قد يكفي النظر إليهم من زاوية أن منهج إقامة السيناريوهات وتصور البدائل للمستقبل، بما في ذلك تعيين الطرف (أو الأطراف) الذي قد يصبح «الآخر» الخصم، قد صار جزءاً من بنية العقل الأوروبي المعاصر، جزءاً من بنية التفكير السائد. ولا يخفى تأثير مثل هذه الدراسات الاستراتيجية على صانعي السياسة وتشكيل الرأي العام في الغرب عموماً وفي الولايات المتحدة خصوصاً. ومعلوم أن الدعاية السياسية في هذه الأخيرة قد عاشت منذ مدة طويلة على فكرة وجود خطر خارجي يهدد «العالم الحر»، أي الحضارة الغربية ونمط الحياة الأمريكي. ولقد كانت الشيوعية هي

«الخطر الأحمر» الذي توظفه القوى الاقتصادية المهيمنة على المجتمع الأمريكي والموجهة لسياسة حكوماته. وبمجرد ما أخذت الشيوعية تتراجع لتنهار بدأ البحث عمن يملأ الفراغ، عن الطرف الذي سيكون «العدو» غداً. ويجتهد المحللون الاستراتيجيون في مراكز البحث الأمريكية والأوروبية في حشد الأدلة والبراهين التي ترشح «الإسلام» لهذا الدور: فالإسلام «ضخم ومخيف ومعاد للغرب ويتغذى على الفقر والسخط... وينتشر في بقاع عديدة من العالم»[٢]. وهناك من المحللين الأمريكان من يذهب إلى أبعد من ذلك فينظر إلى علاقة الغرب بالإسلام من زاوية أنهما هويتان مختلفتان متناقضتان معللاً حتمية التصادم بينهما بجملة أمور يعددها كما يلي: التعارض بين القيم العلمانية الغربية والقيم الدينية الإسلامية. التنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام. غيرة المسلمين من قوة الغرب وحقدهم عليه لكونه استعمر بلدانهم. شعورهم اليوم بالدونية إزاء قوته وتقدمه. الجوار الجغرافي وما نشأ عنه من احتكاكات وعداء تاريخي. وجود أعدادٍ كبيرة من المسلمين كمهاجرين في أوروبا حيث أصبح وجودهم مشكلة... وهكذا يستنتج هؤلاء المحللون أنه «إذا اجتمع خطر الهجرة وخطر تصادم الثقافات يصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف، على الأقل بين الغرب والإسلام». على أن هذه «الحرب الاجتماعية بين الغرب والإسلام» ليست محتملة بفعل العوامل المذكورة وحسب بل إنها أيضاً مطلوبة من طرف الغرب نفسه. ذلك أن «من شأن حرب باردة اجتماعية مع الإسلام أن تعزز الهوية الأوروبية من جميع

نواحيها في هذا الوقت الحاسم في عملية الوحدة الأوروبية». والخلاصة أنه: «لكل هذه الأسباب وغيرها ربما يوجد رأي واسع الانتشار في الغرب ليس على استعداد فحسب لتأييد شن حرب باردة اجتماعية على الإسلام بل وللأخذ بسياسات تشجع على ذلك»[٣].

ومع أن خطورة هذه الحملات الهجومية الإعلامية والتدابير الحظرية التي يمارسها الغرب على كثير من الدول العربية والإسلامية هي خطورة شاملة تنعكس آثارها في مجالات عدة، فإن ما يهمنا هنا هو التركيز على ميدان الثقافة. ذلك أنه إضافة إلى الأخطار المباشرة التي تتمثل في «فعل» الاختراق وإجهاض النهضة إلخ... هناك أخطار أخرى غير مباشرة لا يقل مفعولها السلبي على الثقافة العربية من الأولى. ذلك ان «شن حرب باردة حضارية على الإسلام» سيدفع المسلمين حتماً، والعرب منهم خاصة، إلى التثبت والتحصن في مواقع من «التراث» والنظر بعين الريبة إلى كل تجديد أو انفتاح حضاري على الفكر المعاصر والحضارة الراهنة. وهذا شيء طبيعي، فالكائن الحي يضطر إلى رد الفعل بالتصلب والانكماش عندما يجد نفسه معرضاً لهجوم خارجي. ولا يخفى ما ينطوي عليه الهجوم الخارجي من سلبيات في مجال التجديد الداخلي للثقافات.

على أن هذه الملاحظة لا يمكن تقدير أبعادها تقديراً كاملاً إلا باستحضار واقع الثقافة العربية كما هو اليوم. وهذا ما سننصرف إليه الآن.

٧ ـــ الاختراق... اختراق للهوية

«... وإذاً يجب النظر إلى ظاهرة الاختراق الثقافي ليس فقط بوصفها فعلاً آتياً من الخارج تحركه الرغبة في الهيمنة، بل يجب النظر إليها كذلك من خلال ردود الفعل السلبية التي يستثيرها ذلك الفعل في واقعنا الثقافي الراهن...».

تحدثنا عن ظاهرة الاختراق الثقافي منظوراً إليها من خلال معطيات الوضع الثقافي الدولي الراهن، وبالتالي بوصفها ظاهرة تتعرض لها مختلف الثقافات الوطنية بما في ذلك ثقافات أوروبا، ناهيك ثقافات البلدان الواقعة تحت نفوذ الغرب وهيمنته، بلدان عالم الجنوب. وقد أبرزنا في الحلقة الأخيرة كيف أن الاختراق الثقافي الذي يمارس على الصعيد الدولي من طرف الغرب بقيادة أمريكا قد أصبح استراتيجيا ترمي إلى «شن حرب باردة حضارية على الإسلام»، على حد تعبير المحللين

الأمريكان أنفسهم. ومع أن جميع المعطيات التي حللناها تؤكد وجود هذه الظاهرة ليس فقط بوصفها إحدى معطيات التطور الحضاري العام، بل أيضاً بوصفها صادرة عن استراتيجيا وتخطيط من قوى تريد الهيمنة وتعمل على فَرْضِهَا، مع ذلك كله فنحن نعي جيداً أَنَّ هناك من المثقفين العرب من يفضل السكوت عن الجوانب التي أبرزنا لينظر إلى الظاهرة التي نحن بصددها لا بوصفها «اختراقاً» أو «غزواً»، بل من خلال كونها مظهراً من مظاهر «المثاقفة» وأنها فضلاً عن ذلك الوسيلة الضرورية، ولربما الوحيدة، لتحقيق التمدن والحداثة و«الدخول في العصر» والمساهمة في إنجازاته الحضارية.

ونحن هنا لن نخوض في الدوافع التي تؤسس مثل هذه الاعتراضات أو الرؤية «الانفتاحية» التي قد تكون عند بعضهم نتيجة من نتائج فعل الاختراق الثقافي فيهم، وعند آخرين تعبيراً عن هواجس ومخاوف وأوهام يحركها الشعور بالغربة أو بالهامشية أو الخوف من فقدان امتيازات معينة. لن ندخل هنا في تحليل مثل هذه الدوافع التي جعلت من بعض المثقفين العرب يتحولون إلى «عملاء حضاريين» للغرب، حسب تعبير أنور عبد المالك، فحال هؤلاء معروفة إذ جلهم يتخذ من الجهل ثقافة ومن الاغتراب حداثة، والانشغال بهم، بالتالي، مضيعة للوقت وإشغال للناس بما لا يجدي. لنترك هؤلاء جانباً ولنتعامل مع الاعتراضات السابقة بوصفها وجهة نظر لمثقفين آخرين يحملون بصدق همّ النهضة والتحديث واللحاق بالركب العالمي

المتقدم. ولهؤلاء نقول بداية إننا بدورنا نحمل بصدق الهَمّ نفسه، ولكن حرصنا على رؤية الأشياء كما هي ومن جميع الوجوه، دون غفلة أو انبهار، هو الذي جعلنا لا نقنع بما للاحتكاك مع الحضارة الغربية من وجوهٍ إيجابية، بل نبحث عن الوجوه الأخرى السلبية التي لا بد من الوعي بها وإلا سقطنا ضحية الغفلة والوهم لنفيق في يوم من الأيام على واقع تصعب معالجته وإعادة بنائه.

لقد أشرنا في البحث السابق إلى الكتابات والتحليلات التي تهاجم «الإسلام» في الغرب وترى فيه عدو الغد الذي يجب «شن حرب باردة حضارية» عليه، وهي كتابات لا بد أن يكون لها تأثير سلبي في نهضتنا الثقافية حتى ولو كان الأمر يتعلق بمجرد كلام لا يجد طريقه إلى التطبيق. ويتمثل ذلك التأثير السلبي أول ما يتمثل في ردود الفعل السلبية التي يستثيرها في صفوفنا والتي لا بد أن تكتسي عند بعضنا على الأقل شكل نكوص إلى الوراء للتثبت في مواقع حصينة قصد الدفاع، فنكون هكذا أمام نزعة ماضوية ترى المستقبل في الماضي، وليس في ما يأتي من الغرب وحضارته. وهكذا نكون فعلاً أمام اختراق ثقافي خارجي يخرب محاولات التجديد والتطور داخل الثقافة العربية. وإذاً يجب النظر إلى الظاهرة التي نحن بصددها، ليس فقط بوصفها فعلاً خارجياً تحركه الرغبة في الهيمنة، بل يجب النظر إليها كذلك من خلال ردود الفعل السلبية التي يستثيرها ذلك الفعل في واقعنا الثقافي العربي الراهن، هذا الواقع الذي لا بد من استحضار

معطياته التي من شأنها أن تتأثر أكثر من غيرها. وإذاً فإلى هذا الواقع لنتجه الآن بتحليلنا.

لقد تجنبنا إلى حد الساعة الخوض في تعريف الثقافة، وفصلنا البدء بإبراز بعض العناصر الأساسية التي يَتَشَكّل منها الوضع الثقافي الدولي الراهن والتي لها صلة بموضوعنا. ذلك أن مسألة الاختراق الثقافي ما كانت لتطرح نفسها على الفكر العربي كموضوع للبحث والمناقشة لولا أن هناك إحساساً عاماً بأن ثمة شيئاً ما يهدد الثقافة العربية من خارجها. والآن وقد تبينّا بما فيه الكفاية أن هناك فعلاً في الوضع الثقافي الدولي ما يهدد الثقافة العربية وغيرها من الثقافات الوطنية والقومية بالاختراق والاستتباع فإنه سيكون من المفيد جداً أن نعمد الآن إلى تحديد ما نعنيه هنا بالثقافة، ولو بصورة إجمالية، حتى يتسنى لنا تعيين المجالات التي يتسرب، أو من الممكن أن يتسرب، إليها الاختراق أكثر من غيرها، وبالتالي إبراز النتائج التي تترتب على ذلك، وبالخصوص منها ردود الفعل داخل كياننا الثقافي العام.

ولا نحتاج هنا إلى إثارة مشكل تعريف الثقافة. فالمشكل في نظرنا ليس في الثقافة ذاتها، بل في الوعي بزاوية النظر التي ينظر منها إليها. ذلك لأن التعريف، في جميع الأحوال، وسواء تعلق الأمر بالأشياء المادية أو بالأمور المعنوية، محكوم دوماً بالهدف الذي يريد الباحث أن يقرره أو يصل إليه. فالشيء الواحد يقبل تعريفات متعددة، ونحن نأتي بالتعريف الذي يخدم القضية التي نريد عرضها والدفاع عنها. وواضح

أن تعريفاً للثقافة يفكر فيه في إطار الوضع الثقافي الدولي الذي شرحناه، والذي يطرح مسألة الاختراق الثقافي، لا بد أن يشدد على مسألة «الهوية» لأن الاختراق الثقافي هو اختراق للهوية أساساً. لنقل إذاً إننا نقصد بـ «الثقافة» هنا: ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء.

وبعبارة أخرى، إن الثقافة هي «المُعَبِّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل... وهكذا ففي الثقافة وبالثقافة يدخل الفرد البشري حقاً في البعد الإنساني للحياة ويسمو عما فيه من مقومات بيولوجية محض، وبالثقافة تتخذ حياته شكلاً خاصاً، فهي التي تعطيه الجذور وهي التي تموضعه في المكان والزمان وتجعله حاملاً لتراث، وهي التي تفتح أمامه إمكانيات وآفاقاً خاصة يستطيع بها التعرف إلى العالم والاحتفاء به».

ومن أجل التعرف عن قرب إلى مكونات الثقافة، منظوراً إليها هذه النظرة الشمولية لا بد من التعامل معها بوصفها مجموعة من المنظومات (أو الأنساق) المتداخلة الكاملة، منظومات يمكن تصنيفها كما يلي:

١ ـ منظومات التفكير والتمثلات، وتضم مجموع التصورات والرموز التي يستعملها الأفراد والمجموعات داخل ثقافة معينة للتعرف الى أنفسهم والى بعضهم بعضاً، والى العالم الذي من حولهم، والتي يوظفونها بالتالي في إنتاج المعرفة وإخصابها.

٢ ـ منظومات المعايير وتشمل كل ما يتعلق بالقيم الأخلاقية والدينية والجمالية التي يستند عليها الناس، داخل ثقافة معينة، في الحكم على الأفعال والسلوك.

٣ ـ منظومات التعبير وتشمل الكيفيات المادية والصورية (الرمزية) التي يتم بها الإفصاح عن التصورات والقيم والتعبير عن الإحساسات والأفكار.

٤ ـ منظومات العمل وتشمل الوسائط التقنية التي تمكن من السيطرة، بصورة ملائمة بدرجة ما، على الوسط الذي يعيش فيه الناس داخل ثقافة معينة(٤).

وهكذا نستطيع أن نلمس بوضوح، من خلال هذا النوع من التحديد المنظومي للثقافة، كيف أن الاختراق الثقافي يستهدف اختراق الهوية الحضارية للأمم والشعوب من خلال اختراق المنظومات المكونة لثقافتها، منظومات التفكير والتمثلات ومنظومات القيم ومنظومات التعبير ومنظومات السلوك. وبما أن المجال هنا لا يتسع لدراسة الاختراق الثقافي على مستوى كل واحدة من هذه المنظومات، فإننا سنأخذ هنا

بتصنيف إجمالي عام أصبح اليوم مقبولاً على نطاق واسع، وهو تصنيف الثقافة إلى ثقافة جماهيرية وأخرى عالمة: **الأولى** تضم طريقة الحياة المادية والروحية التي تمنح لكل أمة خصوصيتها، فهي إذاً معدن الهوية، وتمتد من طريقة الملبس والمأكل والسكنى والضحك، إلخ... إلى مكونات الذاكرة الجماعية والمخايل والرأسمال الرمزي. أما **الثانية** فتضم بالخصوص مدونة المعارف والإبداعات التي يتم إنتاجها واستهلاكها من طرف المشتغلين بشؤون الفكر والأدب والفن...

سيكون علينا إذاً أن نتعرف على نوع الاختراق الذي يتعرض له كل من المستوى الجماهيري والمستوى العالم في ثقافتنا، والعمل بالتالي على بلورة جملة أفكار حول نوع التجديد الذي تدعو الحاجة إليه حتى تتمكن ثقافتنا العربية ككل من امتلاك السلاح الذي يجعلها قادرة على مواجهة تحديات العصر.

٨ ـ الاختراق الثقافي... و«الحرب الأهلية» العربية

«... ونحن لا نبالغ حين نقول إن الاختراق الثقافي الموجه ضد الوطن العربيِ والمعزز بنداءات تدعو إلى «شن حرب حضارية باردة على الإسلام» وبأعمال تجسم هذه الحرب عملياً هو الآن، وَرُبَّمَا سيبقى غداً، المحرك والموقد والمغذي للصراع التناحري والحرب الأهلية في المجتمع العربي...».

إذا نحن نظرنا إلى الثقافة العربية كما هي الآن بمستوييها، الجماهيري والعالم، من زاوية تحليلية نقدية، فإن أول ما سيفرض نفسه علينا كمعطى واقعي عنيد هو تلك الثنائية التي تطبع مجالاتها المادية والروحية، ثنائية التقليدي والعصري. فعلى المستوى الجماهيري تتجسم هذه الثنائية في ذلك التمايز الواضح والعميق بين ثقافة البادية وثقافة المدينة. وتتميز الأولى التي تهيمن في العالم القروي والأحياء الشعبية

في المدن بكونها ما زالت تحتفظ بطابعها الوطني التقليدي المنحدر من القرون الوسطى، وذلك في مجالات العلاقات الاجتماعية، كما في مجال السلوك الفردي أو مجال المظاهر الحضارية الأخرى من مسكن وملبس ومأكل أو مجال الفكر والذهنية والقيم، إلخ... وعلى العكس من هذا تماماً، ثقافة المدينة التي ذهب التقليد بها للحضارة الغربية في مختلف مجالات الحياة المادية والمعنوية إلى حد يكاد ينمحي معه فيها أيُّ أثر للثقافة الوطنية التقليدية، فالمظاهر والسلوك والعلاقات والذهنية والقيم والرؤى والاستشرافات، إلخ... كلها أوروبية الطابع.

ولا يحتاج المرء إلى القيام بأبحاث ميدانية ليدرك عمق الهوة التي تفصل بين الثقافتين، بل يكفيه مشاهدة بضعة أفلام مصرية، بعضها تجري وقائعه في الوسط القروي، وبعضها تدور حوادثه في الوسط البرجوازي الأرستقراطي المديني، ليدرك أن الأمر يتعلق فعلاً بعالمين مختلفين تماماً: عالم محافظ كليةً جامد في قوالب قديمة تحتفظ بكل مقوماتها ومظاهرها، كما كانت منذ آلاف السنين مما جعل الحياة فيها ذات بعد واحد هو البعد المكاني الذي يمتص الزمان ليجعل منه إطاراً فارغاً وديمومة ميتة جامدة. وعالم «عصري» مخترق كليةً، تهيمن فيه الحداثة الغربية التي يجري تقليد أكثر مظاهرها تطوراً وعصرنة تقليداً ينافس النموذج الأصل، كما هو في أوروبا وأمريكا، بل يسابقه ويتحداه.

ومثل الثقافة العالمة في ذلك مثل الثقافة الجماهيرية، فهي الأخرى

ثقافتان: ثقافة علماء التراث وثقافة النخبة العصرية. **الأولى** تحكمها مرجعية عربية إسلامية قروسطوية بمفاهيمها وآلياتها ورؤيتها للعالم واستشرافاتها الماورائية. أما **الثانية** فَتَنْشَدُّ انشداداً قوياً إلى المرجعية الأوروبية المطبوعة بطابع «الحداثة الغربية» التي تعني أول ما تعني «القطيعة» مع ثقافة الماضي، أي ماضٍ كان، والتمسك بـ «العصر» كلحظة حاضرة تكفي نفسها بنفسها. ومن هنا كانت أولى مظاهر الصراع في الثقافة العربية العالمة هو التنافر والتنابذ وغياب التواصل والحوار بين مرجعيتين، إحداهما قديمة تنتمي إلى الماضي، ولكنها وطنية تحمل معها مصداقيتها التاريخية، والثانية حديثة، أجنبية الأصل والمصدر، ولكنها تفرض نفسها كمرجعية عالمية، كحاضر ومستقبل للعالم كله.

وتتطابق ثنائية التقليدي والعصري في المستويين معاً، الجماهيري والعالم، لتكرس انشطاراً عمودياً في جسم الثقافة العربية ككل: الثقافة البدوية القروية ونخبتها التقليدية «العالمة» والثقافة المدينية العصرية ونخبتها «المثقفة». **الأولى** تعكس الاستقلال الثقافي على صورة «جمود على التقليد» ضمن قوالب ومفاهيم وآليات دفاعية تستعصي على الاختراق وتقاوم التجديد. **والثانية** تجسم الاختراق الثقافي وقد اكتسح الساحة اكتساحاً ليتحول إلى **ثقافة الاختراق**، أعني الثقافة المبشرة به المكرسة له. ومما يزيد في حدة هذا الانشطار وخطورته على مستقبل الثقافة العربية أنه ذو أسس بنيوية تكرسه وتعيد إنتاجه. فلثقافة الجمود

على التقليد مؤسساتها التعليمية والاجتماعية والدينية التي تعيد إنتاجها لتكرسها كثقافة لم تفقد مهمتها ولا جدواها ولا حاجة المجتمع إليها، تماماً مثلما ان لثقافة الاختراق مؤسساتها التعليمية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية هي التي تكوّن «القطاع العصري» والتي تمسك بزمام السلطة في المجتمع والدولة.

ونتيجة هذا الانشطار العمودي يكتسي الصراع بين القديم والجديد في الوطن العربي ـ وهو الصراع الذي كان يؤسس التطور والتقدم في المجتمع الأوروبي وكان يتم على مستوى عمودي ـ يكتسي شكل صراع أفقي بين فئتين مجتمعيتين، فئة «عصرية» غربية الاتجاه والسلوك وفئة «تقليدية» تراثية الوجهة والمسلك، في كل منهما محظوظون ومهمّشون، متعلمون وأمّيون... صراع بين مرجعيات وذهنيات يكتسي في الظرف الراهن صورة صراع، بل حرب بين «الأصولية» و«التغريب». وغني عن البيان القول إن صراعاً كهذا لا يمكن أن ينتهي إلى ما يتجاوزه ويلغيه، فهو ليس صراعاً بين طبقة أو فئة وأخرى خرجت من جوفها لتخلفها وتحل محلها، بل هو صراع تناحري يُجمِّد الحركة في مواقع ثابتة يبحث عنها وراءه، في تراثنا أو في تراث غيرنا، فيعمق الهوة ويكرس التمزق والتشرذم والهروب إلى الوراء تارة، وإلى الأمام حيناً، مما يفسح المجال لبروز النعرات الإثنية والتعصب الطائفي على السطح... كل ذلك على حساب الثقافة الوطنية القومية، على حساب حاضرها ومشروع مستقبلها.

في هذا الإطار، إذاً، يجب أن نضع «الاختراق الثقافي» الذي نتحدث عنه، فهو بالنسبة إلى الواقع الثقافي العربي الراهن سلاح خطير يكرس الثنائية والانشطار في المجتمع العربي، ليس الآن فقط بل وعلى مدى السنين القادمة. ذلك أن الوسائل السمعية البصرية المتطورة التي تحمل هذا الاختراق لا يملكها الناس جميعاً ولا يستفيد منها المجتمع ككل، بل تملكها وتستفيد منها فئة معينة هي النخبة العصرية وحواشيها، فهي التي تستطيع شراءها وهي التي تستطيع الاستفادة منها بحكم معرفتها للغة أو لغات أجنبية، وبحكم نوع التعليم الذي تتلقاه. أما «عموم الشعب» وعلى رأسه النخبة التقليدية فهي لا تملك لا الوسائل المادية (آلات، تجهيزات...) ولا القدرة المعنوية (معرفة لغة أجنبية وتلقي نوع معين من التعليم) التي تمكنها من الاتصال مع ثقافة الاختراق تلك، وبالتالي فثقافة أفراد هذه الفئة، آباء وأبناء، أمهات وبنات، ستبقى بعيدة عن تأثير «الحداثة» التي تعمل ثقافة الاختراق على تعميمها. والنتيجة استمرار إعادة إنتاج متواصلة ومتعاظمة للثنائية نفسها بين التقليدي والعصري وللانشطار نفسه بين الثقافة العالمة المعاصرة والثقافة العالمة التراثية.

ولا بد من القول هنا إن الصراع الخطير الذي يطبعه العنف المسلح والذي تعانيه اليوم بعض الأقطار العربية بصورة علنية فعلية (وبعضها يختزنه بصورة ضمنية) هو في جوهره ومظهره صراع بين قطبي الثنائية وطرفي الانشطار اللذين تحدثنا عنهما. وقد لا يحتاج المرء لإدراك هذه

الحقيقة إلى القيام بأبحاث ميدانية في صفوف الذين يمارسون العنف المسلح في الأقطار التي تعانيه، بل قد يكفي في ذلك رصد نوع ردود الفعل التي تثيرها أعمال العنف تلك في أوساط النخبتين معاً: لقد بلغت ردود الفعل المضادة المستنكرة في أوساط النخبة العصرية في بعض الأقطار العربية حد الاستعداء العلني والصريح لـ «الدولة» وأجهزتها ضد الجماعات الإسلامية التي ينتمي إليها، بصورة أو بأخرى، أولئك الذين يمارسون العنف، هذا في وقت يقف فيه معظم أفراد تلك النخبة في موقع المعارضة لسياسة الدولة. أما ردود فعل الأوساط المنتمية إلى النخبة التقليدية فهو يتسم بنوع من «التفهم» لأعمال العنف تلك: التفهم الذي يقبل الظاهرة بوصفها لها ما يبررها. ويأتي «الاختراق الثقافي» الذي تمارسه وسائل الإعلام الغربية ليغذي ردود الفعل تلك وليعمق مداها في الطرفين معاً، ليس بما ينشره من أخبار ويكرسه من معايير وحسب، بل أيضاً بما يشنه من «حرب باردة حضارية على الإسلام»، حرب ـ كلامية على الأقل ـ ترسخ في أذهان النخبة العصرية نوعاً من النفور من كل ما هو «إسلام» من جهة، وتعمل من جهة أخرى على دفع النخبة التقليدية ومن معها إلى نوع من التشدد الديني الذي ليس من مقومات الإسلام ولا من شروط الانتظام في نهجه.

ومن هنا قد لا نبالغ حين نقول إن الاختراق الثقافي الموجه ضد الوطن العربي والمعزز بنداءات تدعو إلى «شن حرب حضارية باردة

على الإسلام» وبأعمال تجسم هذه الحرب عملياً (موقف الغرب من فلسطين ومن مسلمي البوسنة ومنعه العرب من امتلاك الأسلحة المتطورة، إلخ...) هو الآن وربما سيبقى غداً، المحرك والموقد والمغذي للصراع التناحري والحرب الأهلية في المجتمع العربي.

٩ ــ لا انغلاق ولا اغتراب... بل التجديد من الداخل

«... لنبحث إذاً عن الجواب لسؤال «ما العمل؟» بالعمل داخل ثقافتنا، بتجديدها من داخلها. والبداية يجب أن تكون فهم هذا «الداخل»، إعادة ترتيب أجزائه لإعادة ربطه بنا وربطنا به بصورة حديثة معاصرة...».

تحدثنا عن الوضع الثقافي العالمي المعاصر وعن ظاهرة الاختراق الثقافي ووسائله وإيديولوجيته، ثم ربطنا ذلك بالحملة التي تشنها الوسائل الإعلامية الغربية على «الإسلام» مبرزين انعكاسات ذلك على حالة الثنائية والانشطار التي يعانيها وضعنا الثقافي العربي الراهن، سواء على مستوى الفعل أو على صعيد ردود الفعل. وإذا كنا قد وقفنا، إلى حد الآن، عند حدود الوصف والتحليل متجنبين الخوض في الكيفية التي يجب في نظرنا أن يكون عليها رد فعلنا على هذا الاختراق بمظاهره وأبعاده كافة، فلأننا نريد أن يسبق التعرف والإلمام بالظاهرة من

وجوهها كافة كل تفكير في الطريقة التي ينبغي التعامل بها معها. والآن وقد أحطنا بموضوعنا بالقدر الذي تسمح به طبيعة هذه المقالات، نستطيع الانتقال إلى سؤال: «ما العمل؟».

هناك جوابان سهلان وهما السائدان: جواب الرفض المطلق وسلاحه الانغلاق الكلي وما يتبع ذلك من ردود فعل سلبية محاربة... وجواب القبول التام باسم «الانفتاح على العصر» و«المراهنة على الحداثة» والتذرع بالقول إن الأمر يتعلق بظاهرة حضارية عامة لا سبيل إلى ردها أو الوقوف ضدها...

مثل هذين الموقفين، موقف الانغلاق وموقف الاغتراب، من المواقف اللاتاريخية التي تواجه المشاكل، لا بعقل واثق بنفسه متمكن من قدراته، وإنما تستقبلها بعقل «مُسْتَقِيلٍ» لا يرى صاحبه مخرجاً من المشاكل إلا بالهروب منها إما إلى الوراء وإما إلى الأمام، كل سلاحه رؤية سحرية للعالم تقفز على الواقع إلى اللاواقع.

إن الانغلاق موقف سلبي، غير فاعل. ذلك لأن فعله «الموجّه» ضد الاختراق الثقافي ـ أي محاربته له ـ لا ينال الاختراق ولا يمسه ولا يفعل فيه أي فعل، بل فعله موجّه كله إلى الذات قصد «تحصينها». والتحصين إنما يكون مفيداً عندما يكون المتحاربان على نسبة معقولة من تكافؤ القوى والقدرات. أما عندما يتعلق الأمر بظاهرة عالمية تدخل جميع البيوت وتفعل فعلها بالإغراء والعدوى والحاجة، ويفرضها

أصحابها فرضاً بتخطيط واستراتيجية، فإن الانغلاق في هذه الحالة ينقلب إلى موت بطيء، قد تتخلله بطولات مدهشة ولكن صاحبه محكوم عليه بالإخفاق.

ومثلُ الانغلاق مقابله: الاغتراب. إن ثقافة الاختراق، أعني إيديولوجيا الانفتاح على الغرب والاندماج فيه، ثقافة تنطلق من الفراغ، أي من اللاهوية، وبالتالي فهي لا تستطيع أن تبني هوية ولا كياناً. يقول أصحاب هذا الموقف، ويكررون القول منذ ربع قرن أو يزيد، إنه لا فائدة في المقاومة ولا في الالتجاء إلى التراث، بل يجب الانخراط في الحضارة الأوروبية من دون تردد ومن دون حدود لأنها حضارة عالمية لا يمكن الوقوف ضدها ولا تحقيق التقدم خارجها. وبعيداً عن مناقشة جِدَالية لهذه الدعوى، يكفي في تنبيه الغافلين من هؤلاء، الرد عليهم بأن هذه الدعوى سبق أن أصدرها ونادى بها مفكرون عرب رواد منذ أزيد من قرن، ومنذ ذلك الوقت وهي تتردد وتتكرر هنا وهناك في الوطن العربي، تَبَنَّتْهَا حكومات وأحزاب فضلاً عن الأفراد، وقِيَم بأعمال في هذا الاتجاه فترجمت كتب من التراث الأوروبي، منذ اليونان إلى اليوم، ودُرّسَتْ الثقافة الأوروبية وتاريخها في المدارس والجامعات، وتمّ الترويج لكل جديد وحديث في الفكر الغربي، إلخ... ومع ذلك فحصيلة قرن كامل من التبشير بهذه الدعوى ـ دعوى الاغتراب التي تبنّاها وروّج لها مفكرون عرب، كباراً وصغاراً ـ لم تنتج سوى فئة من «العصرانيين» قليلة العدد، نشاهد اليوم تناقصاً

واضحاً في حجمها، بينما ازداد ويزداد الطرف المقابل لهذه عدداً وعدة، كماً وكيفاً، في جميع الأقطار العربية وداخل جميع الشرائح الاجتماعية. وهكذا فبدلاً من تيارات «حداثية» تمارس الهيمنة والقيادة وتستقطب الأجيال الصاعدة، بدلاً من ذلك يسود الحديث عن «الصحوة الإسلامية» بوصفها الظاهرة المهيمنة.

هل ندخل في حجاج منطقي مع حاملي ثقافة الاختراق. أعتقد أن من يتخذ من الجهل بالواقع العيني ثقافة ومن تجاهل المعطيات الملموسة منهجاً وإيديولوجيا لا يستحق أن ينشغل الإنسان ببضاعته ولا أن يشغل الناس بها، ذلك لأنه فضلاً عن تفاهة هذه البضاعة فإن المحرك الداخلي لإنتاجها كثيراً ما يكون «شيئاً في نفس» أصحابها، شيئاً من قبيل الإحساس بالغربة أو الوقوع في مخالب الطائفية، أو... أو...

لنعد إذاً إلى الواقع العربي ومعطياته، فهو أحق وأجدر بالاهتمام من حالات مرضية، عصابية حقاً... والواقع العربي يعاني كما قلنا ثنائية وانشطاراً هما ما يجعل ظاهرة الاختراق الثقافي التي نتحدث عنها ظاهرة خطيرة بالنسبة إلى العرب خطورة خاصة. وبالتالي، فالجواب الصحيح في نظرنا عن سؤال «ما العمل؟» إزاء هذه الظاهرة يجب أن ينطلق أولاً وقبل كل شيء من العمل داخل الثقافة العربية نفسها. ذلك لأنه سواء تعلق الأمر بالمجال الثقافي أو بغيره، فمن المؤكد أنه لولا الضعف الداخلي لما استطاع الفعل الخارجي أن يمارس تأثيره بالصورة التي تجعل منه خطراً.

إن الثنائية والانشطار اللذين تحدثنا عنهما واللذين يشكلان نقطة الضعف الخطيرة في واقعنا الثقافي الراهن التي منها يمارس الاختراق تأثيره التخريبي إنما يعكسان وضعية ثقافة لم تتم بعد إعادة بنائها، ثقافة يتزامن فيها القديم والجديد، والأصيل والوافد، في غير ما تفاعل ولا اندماج. وهذا راجع إلى أن التجديد في ثقافتنا كان يراد له، منذ أزيد من قرن، أن يتم من «الخارج»: بنشر الفكر الغربي على سطحها. لقد سبق لنا أن أكدنا مراراً على أن تجديد الثقافة، أية ثقافة، لا يمكن أن يتم إلا من داخلها: بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها، والتماس وجوه من الفهم والتأويل لمسارها تسمح بربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل.

والتجديد من الداخل يجب أن يكون استراتيجية عامة، سواء تعلّق الأمر بالثقافة العالمة أم بالثقافة الجماهيرية. ومن المؤسف حقاً أن يلاحظ المرء أن إدخال الحداثة في ثقافتنا الجماهيرية يتم بطريقة سطحية كل همها إضفاء الطابع الفولكلوري الرخيص عليها وتقديمها كسلعة سياحية ترضي السائح الأوروبي الباحث عن «الغريب» و«الشاذ» و«المضحك»... تماماً مثلما يفعل بعض حداثيينا على مستوى ثقافتنا العالمة حين يأتون بـ «الغريب» و«الشاذ» و«المثير» في الثقافة الغربية وينشرونه على سطح ثقافتنا على شكل فولكلور «حداثي» لا أصل له ولا فصل، لا في وجدان شعبنا ولا في طيات حياتنا.

والتجديد من الداخل للتراث الثقافي عملية مسترسلة في أوروبا

نفسها، بل في كل ثقافة حية. ولم تكن الحداثة في أوروبا منذ ظهورها، كما أنها ليست الآن، معزولة عن إعادة قراءة تاريخها الثقافي. وإن المرء لا يملك إلا أن يعجب العجب كله من شكوى بعض الكتّاب عندنا من انشغال بضعة أفراد من الباحثين العرب المعاصرين بالدراسات التراثية، بل إن منهم من لا يقدر مسؤولية الكلمة ولا يراعي للعلم حرمة، فيصف ذلك بأنه ظاهرة «مرضية»، هذا في حين أنهم لو كانوا يتابعون، بعيون ترى وقلوب تفقه، ما ينشر في أوروبا من دراسات في التراث الأوروبي منذ اليونان إلى اليوم، لعلموا أن ما يكتب كل سنة من أبحاث ودراسات حول أرسطو أو أفلاطون أو هوميروس أو ديكارت أو سبينوزا، أو غيرهم من المفكرين والأدباء، يفوق بأضعاف مضاعفة ما كتب منذ بداية اليقظة العربية الحديثة عن المفكرين والأدباء العرب القدماء. فإذا كانت «الحداثة» في أوروبا تقبل أن تحتضن، أو على الأقل أن تتعايش مع آلاف الكتب والدراسات التراثية التي تصدر كل سنة، فلماذا تجعل حداثتنا تضيق ذرعاً ببضع محاولات تتلمس الطريق إلى تجديد نظرتنا للتراث معتمدة مفاهيم ورؤى من الفكر الإنساني المعاصر؟ لماذا يُقْبِلُ «الحداثي» الأوروبي على كل دراسة جديدة عن أي مفكر أو أديب أو فنان سواء كان من العصر اليوناني الروماني أو كان من رجال الدين في القرون الوسطى في حين يضيق بعضهم عندنا ذرعاً ببضع محاولات وبداية اجتهادات. إن المرء لا يستطيع إلا أن يفسر ذلك بكون الحداثي الأوروبي حداثي

أصيل له جذور في تراثه، أما بعض الكتّاب عندنا، أولئك الذين لا يعرفون من الثقافة الأوروبية إلا الفتات والقشور ويتخذون من الجهل بالتراث العربي الإسلامي ثقافة لهم، فهم لا جذور لهم لا في هذه ولا في تلك. إن «المثقفين اللقطاء» لا يمكن أن يشاركوا الأمة في همومها، ولذلك كان من الواجب وضعهم خارج الهمّ والاهتمام.

لنبحث إذاً عن الجواب لسؤال «ما العمل؟» بالعمل داخل ثقافتنا، بتجديدها من داخلها. والبداية يجب أن تكون فهم هذا الداخل، إعادة تركيب أجزائه لإعادة ربطه بنا وربطنا به بصورة حديثة معاصرة. وفي حدود الموضوع الذي نتحدث عنه تشكل ظاهرة الثنائية والانشطار التي أشرنا إليها أولى المعطيات التي يجب تحليلها، فلنتجه باهتمامنا إليها.

١٠ ـ من أجل استراتيجيا ثقافية في مستوى العصر

«... لم تعد الثقافة اليوم مجرد فرض كفاية ولا مجرد حلية تمنح صاحبها نوعاً من الوجاهة، كلا... إن إعطاء الأولوية للثقافي في عصرنا أصبح شرطاً ضرورياً للانتماء لهذا العصر...».

الظواهر الثقافية ظواهر تاريخية، بمعنى أنها ذات جذور في الماضي ونتيجة أسباب قد تكون داخلية، وقد تكون خارجية، وقد تكون جماعهما معاً. وبما أن الظواهر الثقافية تتمتع باستقلال نسبي عن الإطار الاقتصادي الاجتماعي الذي يحملها ويغذيها، فإنها لا تزول ولا تتغير بمجرد تغيير أو زوال ذلك الإطار، بل قد يحدث أن تتحول بفعل استمراريتها وانتشارها إلى ظواهر مستقلة بنفسها، وبالتالي يصبح تغييرها مستعصياً تماماً إذا هو لم ينطلق من داخلها. وهذا ما يفسر كيف أن بلداناً حدثت فيها تحولات جذرية على المستويين الاقتصادي

والاجتماعي دون أن ينعكس ذلك على بناها الثقافية، وما ذلك إلاَّ لأنَّ هذه تُركت كما كانت إلا ما كان من إجراءات سطحية كانت نتيجتها عكسية تماماً. وإذاً فواقع الثقافة العربية اليوم لا يمكن تغييره في اتجاه التحديث والتجديد ما لم يَجْرِ ذلك من الداخل، ما لم ينطلق العمل من فحص معطياته وإعادة ترتيب أجزائه. والملاحظات التالية خطوة في هذا الاتجاه.

ليس ثمة شك في أن الوضعية التي تعانيها الثقافة العربية اليوم، وضعية الثنائية والانشطار اللذين أبرزناهما في البحث السابق، ليست طبيعية فيها ولا خاصة بها وحدها، فجميع الثقافات، وبالخصوص ثقافات البلدان التي كانت مستعمرة، تعانيها بصورة أو بأخرى. لقد غرس الاستعمار الأوروبي في البلدان التي حكمها بنى «الحداثة» الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل فرضها من فوق بطريقة وحشية، خشنة سلطوية، وركّزها في المناطق الحضرية خالقاً ثنائية حادة بين البادية والمدينة، بل أيضاً بين مركز المدينة حيث أقام دولته وبين محيطها الذي خصصه لليد العاملة المحلية التي يشغلها في منشآته الاقتصادية، والقادمة من البادية. وهكذا انقسم المجتمع في البلدان المستعمرة إلى عالمين؛ عالم تقليدي وطني أصلي، وعالم حديث أوروبي مستورد، لكل منهما اقتصاده ومؤسساته وثقافته. ففي حقبة الاستعمار هذه حرص المحتل الأجنبي على ممارسة السياسة في كل مجال بما يوطد حكمه وسلطته. ففي مجال الثقافة لم يكن يهمه من النظام

التعليمي الحديث الذي غرسه في المدن الكبرى خاصة سوى شيء واحد هو تكوين «نخبة» من المتعلمين من أبناء البلد يكونون له وسطاء مع «الأهالي» أو عمالاً مهرة في المعامل. ولم يكن في إمكان الحركات الوطنية التي قاومت الاستعمار أن تولي الثقافة من الاهتمام أكثر مما فعلت. لقد كان اهتمامها بالثقافة مركزاً على تكوين أطر وطنية لمقاومة المستعمر، وهو ما كرّس أولوية السياسي على الثقافي في الحقل الوطني أيضاً.

ذلك ما فعلته حكومات الاستقلال بدورها، سواء منها المحافظة أو «الثورية». وهكذا فبينما حافظ بعضها على القطاع التقليدي، تارة باسم الأصالة وتارة باسم تنمية موارد السياحة، في الوقت الذي عملت فيه أيضاً على تركيز تبعية القطاع العصري لمراكز الهيمنة الخارجية باسم التحديث تارة وباسم ضرورات التنمية تارة أخرى، عملت الأنظمة «الثورية» على تأمين القطاع العصري واتجهت بمجهوداتها في التنمية إلى الصناعة والتسلح مهملة القطاع الفلاحي إهمالاً أو معتدية على بناه من خلال «إصلاحات زراعية» بيروقراطية لم تحصد سوى الفشل، مما كانت نتيجته تعميق الثنائية في جسم المجتمع. أما الثقافة، فبينما أهملتها حكومات خوفاً منها فمارست عليها ضغوطاً ورقابة شديدة، عمدت حكومات أخرى إلى احتكارها وممارسة هيمنة الدولة عليها، فجفّت فيها منابع الإبداع وطغت الإيديولوجيا على العلم وهيمنت السياسة على الثقافة.

ليس هذا وحسب، بل إن افتقاد الحكومات إلى الشرعية الديمقراطية جعلها تمارس السياسة في الثقافة ممارسة انتهازية بالعمل على استرضاء النخبتين، التقليدية والعصرية، كما تُسْتَرْضَى الأحزاب الصغيرة في الحكومات الائتلافية في النظم الديمقراطية، والنتيجة الإبقاء على الثنائية وتغذيتها. إنها الانتهازية السياسية التي لا تتورع في تسخير كل شيء من أجل مصالح أنانية ظرفية.

* * *

وإذا كان لنا أن نستخلص نتيجة عامة واحدة من هذا التحليل الموجز الذي قدمناه عن تَكَوُّن الظاهرة التي نحن بصددها، ظاهرة الثنائية والانشطار في ثقافتنا، فإننا لن نتردد في القول إن الحاجة تدعو اليوم في الوطن العربي، أكثر من أي وقت مضى، إلى الاهتمام الزائد، المتواصل والمتنامي، بالجانب الثقافي من حياة المجتمع. ونقطة البدء في ذلك يجب أن تكون تحرير الثقافة من السياسة.

لقد هيمنت السياسة على الثقافة في جميع الأقطار العربية، فكانت النتيجة ما نراه من انحدار في مستوى التعليم وانتشار للأمية، أمية القراءة والكتابة وأمية الفكر والثقافة، واتساع في الهوة بين «التقليدي» و«العصري» في مختلف مجالات الحياة العربية المعاصرة، وأخيراً وليس آخراً سيادة القوالب، قوالب الإيديولوجية الجاهزة، التراثية والحداثية معاً، على حساب الفكر العلمي النقدي. وبعبارة واحدة: لقد سادت السياسة على الثقافة فقتلتها. وهذا ما يحصل دائماً، في كل زمان

ومكان. فالسياسة سلطة والثقافة حرية. والسلطة تقتل الحرية: تكبلها وتلغيها.

على أن رفع يد السياسة عن الثقافة في مثل وضعنا الراهن لا يعني ترك الأمور تجري على غير هدى، لا يعني ترك المجال الثقافي يتحرك من دون استراتيجيا. إن الوضع الثقافي الدولي الذي يتميز، كما شرحنا آنفاً، بطغيان الإمبريالية الثقافية التي تمارسها القوى المالكة لوسائل الاتصال السمعي والبصري والتي تكرس السلوك الاستهلاكي والتبعية الفكرية وتعمل بتصميم وإصرار على ضرب الثقافات القومية، معدن الهوية والخصوصية، وشن حرب حضارية عليها من جهة، ثم إن الواقع الثقافي العربي الذي يعاني كما بينا ثنائية حادة بين ما هو تقليدي وما هو عصري على جميع مستويات الفكر والثقافة من جهة أخرى، ثنائية تزداد تفاقماً مع الأيام لتكرس في المجتمع العربي، مشرقاً ومغرباً، انشطاراً خطيراً وقطيعة فظة بين القديم التليد والجديد الحديث تحولت في بعض الأقطار العربية إلى حرب أهلية بين طرفين أحدهما يرفع شعار الأصالة، بينما يلوح الآخر بشعار الحداثة؛ كل ذلك يفرض اليوم، أكثر من أي وقت مضى، تبنّي استراتيجية ثقافية قادرة على مواجهة الاختراق الثقافي مواجهة فاعلة وعلى تجاوز الانشطار الثقافي في الواقع العربي الراهن نحو نوع من النهضة الثقافية يكون محركها التجديد من «الداخل». وهذه الاستراتيجيا الثقافية ستكون بالضرورة ذات أبعاد ثلاثة:

١ ـ بعد سياسي قوامه إقامة ديمقراطية حقيقية تفسح المجال لجميع شرائح المجتمع وفئاته لممارسة حقها في التعبير الديمقراطي الحر والمشاركة في ممارسة السلطة السياسية بمراقبة الحاكمين وبلورة مشاريع المستقبل. ديمقراطية يتم بها وفي إطارها تحرير الثقافة من السياسة وذلك برفع جميع القيود عن حرية التعبير التي من دونها لا تفكير ولا حوار ولا إبداع. إن الاستقلال الثقافي يبدأ من استقلال الفكر، وليس هناك من بديل للفكر المستقل غير التبعية للغير أو الجمود على التقليد. والحوار الذي توفره الديمقراطية الحقة في إطار تكافؤ الفرص وضمن الاستراتيجية الثقافية التي نحن بصددها هو وحده القادر على أن يحفز عملية «التجديد من الداخل»، عملية تبيئة الحداثة وجميع مكتسبات الفكر الإنساني المعاصر بالصورة التي تجعل من الاتصال والتواصل مع الثقافات الأخرى عنصر إغناء وإخصاب، لا عامل استلاب واستسلام.

٢ ـ بعد اقتصادي اجتماعي قوامه تنمية وطنية مستقلة، من جملة ركائزها إعطاء الأولوية لتلبية الحاجات الضرورية للجماهير الشعبية في اتجاه العمل على التقليص إلى أقصى حد ممكن من الهوة التي تفصل بين حياة البادية والأحياء الشعبية من المدن وبين الحياة التي تمارسها نخبة من المحظوظين تنفصل كل يوم أكثر من ذي قبل عن جسم المجتمع. وهذا يتطلب سلوك استراتيجيا للتحديث تجعل التجديد في المجالات كافة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ينبثق من داخل الوضع القائم ليحرك السواكن ويزرع الحياة في الأعماق، بدلاً

من فرضه من الخارج ومن فوق فتكون النتيجة أن لا يَمُسَّ إلا السطح والقشور. إن التفتح على المكتسبات ذات الطابع العلمي والإنساني في الحضارة الحديثة ضرورة يفرضها العصر فلا مناص منها، تماماً مثلما أن التعامل مع الغرب تجارياً واقتصادياً أمر لا فكاك لنا منه. ولكن ذلك كله يجب أن يكون في إطار بناء العلاقات مع الغرب على أساس توازن المصالح لا على أساس التبعية والاستسلام.

٣ ـ بعد ثقافي قوامه تشييد ثقافة عربية حديثة حقاً تتمازج فيها الحداثة مع الأصالة من خلال استراتيجية التجديد من الداخل التي يجب أن تشمل جميع مرافق ثقافتنا الراهنة، الجماهيرية منها والعالمة. وغني عن البيان القول إن ذلك يتطلب بناء بيداغوجية التعليم بمستوياته وتخصصاته كافة على إقصاء الإيديولوجيا من عالم المعرفة وإشاعة الروح النقدية مكانها من جهة، وتعزيز الوحدة الثقافية من جهة أخرى، وذلك بإقامة محطة أو محطات إرسال سمعية بصرية عبر الأقمار الصناعية تشرف عليها المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم، تكون موجهة لخدمة الثقافة العربية والإسلامية وتعميم المنجزات الثقافية العالمية ذات الطابع الإنساني الهادف لخدمة البشرية، سواء على مستوى المعرفة والتنوير أو على مستوى التسلية والترفيه. ولا بد، مع ذلك، من رفع القيود عن «السيولة الثقافية» بين الأقطار العربية، سواء في شكلها الإعلامي الصحفي والسمعي البصري، أو في صورتها الأكاديمية التي تتم عبر الكتاب والمجلة المتخصصة وتبادل الأساتذة والطلاب وإقامة

معاهد مشتركة للبحث العلمي مع تدعيم الأعمال العلمية والتنويرية داخل الثقافة العربية والإسلامية.

وواضح أن هذه الاستراتيجيا تصب في نهر واحد، هو نهر الثقافة الذي من دون زخمه وارتفاع منسوبه ستبقى السياسة «بورية» لا تنتج إلا الشوك والنباتات «الوحشية»، ويبقى الاقتصاد ضامراً ضعيف المردودية هزيل الكم والكيف. لم تعد الثقافة اليوم مجرد فرض كفاية ولا مجرد حلية تمنح صاحبها نوعاً من الوجاهة، كلا. إن الثقافة اليوم كالنهر إذا لم ترتوِ منه مختلف مرافق الحياة البشرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية جفت ينابيعها وانقلبت ساحاتها إلى صحاري لا ينبت فيها غير اليابس من الأعشاب والشائك من الشجر. إن إعطاء الأولوية للثقافي في عصرنا أصبح شرطاً ضرورياً للانتماء لهذا العصر.

١١ ــ الكتلة التاريخية اليوم... ضرورة تاريخية

«... والاستقلال التاريخي اليوم للذات العربية ــ قطرياً وقومياً ــ يتطلب ليس فقط مواجهة الاختراق الثقافي الآتي من الخارج، بل أيضاً التحرر من الأوهام الإيديولوجية في الداخل...».

عرضنا في البحث السابق لما نعتقد انه الاستراتيجيا الثقافية المطلوبة اليوم لمعالجة وضعنا الثقافي العربي مما يتعرض له خارجياً ويعانيه داخلياً. والاستراتيجيا التي اخترناها إذ تتجه إلى إعادة الاعتبار للثقافة بتحريرها من السياسة لا تهمل الجانبين الآخرين، الاقتصادي الاجتماعي والسياسي، بل تستحضرهما كبعدين أساسيين في هذه الاستراتيجيا: إن التنمية التي تقوم على تحقيق توازن المصالح مع القوى الاقتصادية العالمية وعلى إعطاء الأولوية للحاجات الضرورية للجماهير من جهة، وإقرار حياة ديمقراطية حقيقية تمكن الجماهير الشعبية من ممارسة حقها

في اختيار الحاكمين ومراقبتهم من جهة أخرى، كل ذلك هو الإطار العام الذي من دونه لا يمكن تحرير الثقافة من السياسة ولا توفير الوسائل الضرورية لعملية التحريك الداخلي للتجديد الثقافي.

ويبقى السؤال التقليدي مطروحاً: من يعلّق الجرس؟ ذلك أن تطبيق استراتيجيا كهذه يتطلب من جهة قيادات متنورة تعمل في جو من الديمقراطية الحقيقية على الصعيد القطري، ويتطلب من جهة أخرى حداً أدنى من التضامن العربي الحقيقي على الصعيد القومي (فالثقافة العربية ثقافة قومية وليست قطرية). ودون التأكيد مرة أخرى على أن الديمقراطية هي اليوم ضرورة وجودية على الصعيد القطري والقومي بمثل ما هي الوحدة مطلب تاريخي على صعيد القطر الواحد (الوحدة الوطنية) وعلى الصعيد العربي العام (الشراكة العربية العميقة المتنامية) فإن نقطة البدء في كل استراتيجيا ثقافية لا بد من أن تنطلق من الثقافة نفسها. ذلك لأنه لا رجال السياسة ولا رجال الاقتصاد بقادرين على أن ينوبوا عن المثقفين، لا في تخطيط استراتيجيا ثقافية ولا في تنفيذها. فالمثقفون هم الذين عليهم أن يبلوروا مشروعاً ثقافياً، وهم الذين تقع على عاتقهم مهمة التبشير به والنضال من أجله حتى ينتظم حوله فكر الأمة جمعاء.

هنا، وفي هذه النقطة بالذات يبدو كم هو ضروري اليوم إعطاء الأولوية للثقافي على غيره، ويتضح بشكل لا لبس فيه المعنى الذي

يجب أن يعطى لهذه المقولة. إن أولوية الثقافي في هذا السياق لا تعني إحلال المثقفين محل الساسة ورجال الأعمال، ولا جعل التأملات الثقافية والمشاغل الفكرية المحض تنوب عن الممارسة السياسية والفعالية الاقتصادية، كلا. إن أولوية الثقافي تعني في السياق الذي نتحرك فيه قيام نوع من الإجماع الفكري بين جميع التيارات السياسية والطبقات والفئات، بما في ذلك الطبقة المسيرة نفسها، أو قسم منها على الأقل، حول قضايا وأهداف وطنية وقومية تفرضها الظروف الراهنة على الأمة ككل: كالحاجة إلى تنمية بشرية عربية شاملة في إطار تكامل اقتصادي جهوي وقومي، والحاجة إلى إقرار ديمقراطية حقيقية تعطي الشرعية لممارسة سلطة الحكم على الصعيد القطري ولبناء العلاقات والارتباطات الوحدوية على الصعيد العربي العام، والحاجة أخيراً، وليس آخراً، إلى الاستقلال الثقافي - الذي نضعه هنا كمقابل للاختراق الثقافي - والذي يعني عدم التبعية والوقوف في وجه ثقافة الاختراق، مع التفتح في الوقت نفسه على مكتسبات الحضارة الحديثة ذات الطابع الإنساني والعمل على تبيئتها في إطار استراتيجية التجديد من الداخل.

وغني عن البيان القول إن هذه الحاجات/ الأهداف أصبحت الآن بمثابة شرط الوجود لأية نهضة أو تقدم، سواء على الصعيد القطري أم على المستوى القومي.

إنها أهداف تاريخية تتطلب قيام كتلة تاريخية تتولى تحقيقها، لأنها أهداف لا تستطيع أيَّة طبقة أو فئة أو حزب أو جماعة بمفردها القيام بها في قطرها، ولا أية دولة ولا مجموعة من الدول العربية الانفراد بأعبائها وتحمل تبعاتها على مستوى الوطن العربي كله. مطلوب إذاً قيام كتلة تاريخية تضم جميع فئات المجتمع على الصعيد القطري وجميع الدول العربية على الصعيد القومي، كتلة لا ترتبط بالمشاريع الإيديولوجية التي تضعها أمامها الفئات المتصارعة المتناحرة، جماعات أو أحزاباً كانت، أو دولاً وتكتلات، بل تنطلق من الحاجات/الأهداف التي ذكرنا والتي قلنا عنها إنها تشكل اليوم شرط الوجود لأي مشروع مستقبلي في النهضة والتقدم.

إن هذا لا يعني أن على جميع المدعوين إلى الانخراط في هذه الكتلة التاريخية أن يتخلوا عن مشاريعهم الإيديولوجية ومدنهم الفاضلة، كلا. إن المطلوب هو وضع ذلك في موضعه الذي يسمح به الظرف التاريخي. والظرف التاريخي القائم اليوم يفرض نوعاً من التأجيل ـ لمدة قد تكون قصيرة أو طويلة ـ لكل طموح إلى التعميم الإيديولوجي الذي يقوم به عادة كل ذي إيديولوجيا. إن البديل، كما يبدو، على المدى المنظور هو ذلك الذي يخرج من جوف الأمة كلها وليس ذلك الذي تنفرد به هذه الفئة أو تلك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقيام كتلة تاريخية من النوع الذي

ندعو إليه لا يعني إقصاء أية طبقة من الطبقات، بما في ذلك طبقة المسيرين والحكام، كما انه لا يعني بالمقابل تعليق الصراع الاجتماعي ولا صرف النظر عن النضال من أجل الديمقراطية الحقيقية والعدالة الاجتماعية بكل شروطها: من تكافؤ الفرص وتقليص الفوارق الاقتصادية والثقافية والاجتماعية بين المدينة والعالم القروي وبين الطبقات الاجتماعية في كل منهما. كلا. كل ما في الأمر هو أنه بَدَلاً من أن تكون هذه الأهداف السياسية والاجتماعية أهدافاً لحزب أو طبقة، تصبح في ظل الكتلة التاريخية أهدافاً للمجتمع ككل، وذلك عن طريق تحقيق «الإجماع الثقافي» حولها، هذا «الإجماع» الذي يشكل لحام هذه الكتلة، كما أنه بدلاً من أن تتغذى تلك الأهداف السياسية الاجتماعية من الصراع الطبقي أو الطائفي أو الفئوي، فإنها تستقي وقودها في ظل الكتلة، ليس من المصالح الطبقية وحدها، بل أيضاً من الأهداف الوطنية التي يلتزم بها الجميع، أهداف الكتلة.

والكتلة التاريخية فوق ذلك كله ليست أبدية، بل لا بد أن يأتي يوم تكون فيه قد أنجزت مهمتها، ويكون ذلك في الغالب عندما يتمكن التفاعل بين الأطراف والقوى المكونة لها من تحقيق نوع من التداخل بينها تفتقد فيه التصنيفات القديمة أهميتها ومبررها مما يسمح بظهور تصنيفات جديدة تخرج من جوف الكتلة ككل لتحلّ محلّها. والمتأمل لوضعية الأحزاب والنقابات والجمعيات في الوطن العربي اليوم لا بد من أن يخرج بنتيجة تفرض نفسها، وهي أن جميع التشكيلات

السياسية والنقابية والمهنية في الوطن العربي - إن وجدت - قد بلغت درجة من الترهل والانحلال - مع استثناءات قليلة هي الشاذ الذي يؤكد القاعدة - إلى درجة أصبح معها إعادة بعث الحياة فيها نوعاً من العبث وضياع الوقت. وهكذا فلا «الحزب الوحيد»، في هذا القطر أو ذاك، ولا الأحزاب القومية، ولا الأحزاب الشيوعية والتنظيمات اليسارية، ولا الجماعات الإسلامية ولا النقابات... لا شيء من هذه التشكيلات بمنأى عن الصراعات الداخلية والانقسام والتشرذم والعطالة التنظيمية والفكرية، وبالتالي ليس أي منها بقادر على أن يتابع السير بزخم وأمل، ولا أن يستأنف حياة جديدة بعملية تغيير داخلي، فضلاً عن أن يستطيع القيام بمفرده بتحقيق المهام المطروحة. وإذاً فالكتلة التاريخية لا تتطلب من الأحزاب والتشكيلات الحاضرة لا التنكر لتاريخها ولا التضحية بأحلامها، ولا حتى التخلي عن أسمائها، وإنما تتطلب منها فقط التخلص من الشرنقة المترهلة التي تسجن فيها نفسها لتتمكن من الارتباط ارتباطاً جديداً، حياً وفاعلاً، بجسم المجتمع والمساهمة بالتالي في بعث الحركة فيه من جديد.

لا بد من التسليم إذاً بحقيقة أن وضعية التشكيلات السياسية والنقابية والمهنية هي اليوم في الوطن العربي كما وصفنا، أما وضعية الدولة فليست بأحسن حالاً ولا نحتاج إلى شرح حالها. وإذاً فلا مناص ولا مخرج إلا بهذا النوع من الكتلة التاريخية التي وحدها يمكن أن توفر فرص العمل الجاد القادر على مواجهة الوضعية المتردية التي

يعانيها الوطن العربي والتصدي للأخطار والتحديات التي تواجهه، وعلى رأسها الاختراق الثقافي، موضوع بحثنا.

إنه في فترات معينة من التاريخ يكون الاستقلال التاريخي هو الشرط القبلي لكل طموح في صنع التاريخ. والاستقلال التاريخي اليوم للذات العربية ـ قطرياً وقومياً ـ يتطلب ليس فقط مواجهة الاختراق الثقافي الآتي من الخارج، بل أيضاً التحرر من الأوهام الإيديولوجية في الداخل، وفي مقدمتها اعتقاد هذه الفئة أو تلك، من فئات المجتمع، في قدرتها على القيام بمفردها قطرياً، واعتقاد هذه الدولة أو تلك أن في استطاعتها، منفردة، القيام بإنجاز المهام المطروحة قطرياً وقومياً. إن التنمية القطرية أصبحت شبه مستحيلة من دون ارتكازها على بعد قومي، تماماً مثلما أن تحقيق نهضة قومية مستحيلة من دون انطلاق من الاعتراف بالقطرية، ككيان وخصوصية، كخاص داخل العام.

مواجهة الاختراق الثقافي تتطلب ليس مواجهة الآخر، بل أيضاً مواجهة الأنا، أنانياتها وأوهامها.

هوامش القسم الرابع

(١) راجع مثلاً: Jean-Marie Domenach, *Europe: Le Défi culturel* (Paris La Découverte, 1990).

(٢) *Washington Post* (August 1992).

(٣) انظر: باري بوزمان في: *International Affairs*, no. 67, and نشرة **شؤون استراتيجية**، ١٩٩٢/٢/٥.

(٤) بتصرف واختصار عن: جان لادريير، **رهانات العقلانية**، ص ١٦ ـ ١٨. (بالفرنسية).

القسم الخامس

حوار... حول قضايا فكرية(*)

(*) نشر هذا الحوار في جريدة **الاتحاد الاشتراكي** المغربية ما بين ١٠ آذار/ مارس و٤ نيسان/ أبريل ١٩٩٢، وقد أجراه مع المؤلف ح. نجمي وم. بهجاجي.

١ ـ التراث، لماذا وكيف!؟

ـ لنبدأ بسؤال حول مسار تفكيركم من **نحن والتراث**[١] وصولاً إلى **التراث والحداثة**[٢]، لقد كانت البداية تتقصّد نوعاً من ضبط العلاقة بالتراث وفهمه، وتبلور مشروعكم في **نقد العقل العربي** بأجزائه الثلاثة، وها نحن أمام مواجهة بين إشكال التراث وإشكال الحداثة، أخطر الإشكالات المطروحة على المجتمع العربي الراهن.

هل هو مسار للبحث عن رؤية جديدة لإشكال قديم أم مسار بحثٍ عن طرائق ممكنة لتجاوز الإشكال ذاته؟

وإذا سمحتم، أود أن أعرف، من خلالكم، إلى أي حد يمكن أن يكون التراث ضرورياً في حياتنا المعاصرة؟ كيف يمكننا ألا نستسهل وظائفه وقيمه وآلياته في الوعي الجماعي وكيف يمكننا ألا نعظمها أو نقدسها؟

أو بصيغة أخرى [وهي لكم]: كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟

○ الواقع أن كتابي الأخير **الحداثة والتراث** لا يسجل بالنسبة إلي على الأقل مساراً جديداً في التفكير، بل هو يستعيد الإرهاصات الأولى التي دشنت المسار الذي سرت عليه. وهذا واضح من بعض النصوص المنشورة في الكتاب نفسه. والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل من أجل حداثة نتطلع إليها، حداثة نابعة من صميم حياتنا معبّرة عن مقومات شخصيتنا.

هناك سبيلان لطلب الحداثة: سبيل يبحث عنها أينما كانت دون الانشغال بضرورة غرسها في تربته، وبالتالي الانشغال بتهيئة هذه التربة، وسبيل ينظر إلى الحداثة كنتاج تاريخي وإلى الحداثة المعاصرة كمرحلة من مراحل تاريخ أوروبا ـ وهذه سبيلي ـ وبالتالي فإن أي استنبات للحداثة في مكان آخر لا بد من أن يقوم في نظري على عمليتين اثنتين متكاملتين: فهم الحداثة في إطار تاريخها الخاص، أعني تاريخها الأوروبي، والبحث في تاريخ وتراث الجهة التي يراد نقلها إليها بهدف تهيئة التربة لها وطبعها بخصوصية هذه الجهة.

إذاً، نقد العقل العربي جزء من عملية تهيئة التربة. أما نقد العقل الأوروبي من منظور الفكر العربي والثقافة العربية فهو أحد الشروط

الضرورية لفهم الحداثة الأوروبية في تاريخيتها، في نسبيتها.

أما عن «إلى أي حد يمكن أن يكون التراث ضرورياً في حياتنا المعاصرة؟» فإنه من الضروري، في نظري، التمييز بين موقفين في هذه المسألة. ذلك لأن حياتنا المعاصرة تصطدم فيها إرادتان: إرادة الآخر الأوروبي الذي يُصر على جعلنا موضوعاً له، سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً، انطلاقاً من تمركزه على ذاته وتحويله العالم كله إلى محيط خادم إياه. وهناك من جهة أخرى إرادتنا نحن في أن نكون أنفسنا، في أن نبني لأنفسنا مركزية خاصة بنا. والتراث، تراثنا ضروري في الموقفين معاً. فمن جهة، لا يمكن إطلاقاً أن نواجه إرادة السيطرة الأوروبية علينا بتراث أوروبا ولا بقيمها مهما كانت أسماء هذه القيم.

وهكذا فلم يكن مصادفة أن احتمى العرب بتراثهم خلال التحدي الذي واجههم به الاستعمار الأوروبي في القرن الماضي (الأفغاني وعبده)، ولم يكن مصادفة أن احتمى المغاربة بتراثهم العربي الإسلامي مثلهم مثل الأشقاء في الجزائر وتونس، عندما حاول الاستعمار الفرنسي النيل من وحدة شعب هذه المنطقة بما أطلق عليه دهاقنة الاستعمار الفرنسي «السياسة البربرية». ولم يكن مصادفة أن التجأت جماهير الشعب في إيران إلى الاسلام حينما طغى الشاه ونصب نفسه خادماً للاستعمار، والحركات الإسلامية بمختلف فصائلها في العالم العربي والإسلامي إنما تستعيد الموقف نفسه، موقف مواجهة التحدي الآتي من الآخر الأوروبي أو ممن يُنظر إليهم وكأنهم حلُّوا محله.

إذاً، من هذه الناحية نرى أن العودة إلى التراث في حياتنا المعاصرة هي جزء من عملية الدفاع عن الذات، وهي عملية مشروعة وتشترك فيها جميع شعوب الأرض. تبقى بعد ذلك كيفية التعامل مع التراث، في هذه العودة إليه، وحدود توظيفه.. وهذه مسألة أخرى.

أما الموقف الثاني الذي يجعل التراث ضرورة من ضرورات حياتنا المعاصرة، فيتعلق أساساً بمواجهة الذات نفسها. إن الارتفاع إلى مستوى الحياة المعاصرة، في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة، يتطلب من جملة ما يتطلب إعادة بناء الذات نفسها. وإعادة بناء الذات لا بد من أن تنطلق من إعادة بناء التراث، من إعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي إلى الماضي وبين «الحياة المعاصرة» كشيء ينتمي إلى الحاضر والمستقبل.

نختصر القول إذاً، فنؤكد أن التراث بالنسبة إلينا، كما هو بالنسبة إلى جميع شعوب الأرض، عنصر ضروري في مواجهة تحديات الآخر من جهة، وفي إعادة بناء الذات المعاصرة من جهة أخرى.

٢ ـ ذاتية المفكر

ـ أتصور أن كتاب **التراث والحداثة** من كتبك النادرة ـ ولعله الوحيد ـ ومن المناسبات القليلة التي يمنح فيها محمد عابد الجابري بعض الاعتبار للذات، كتجربة وكمعاناة وكرد فعل على أفعال آخرين.. وأساساً كطاقة إبداع فردية خلاّقة، حيث لا يبدع الفرد بالغريزة، لأنه ـ كما قلتم ـ ليس كالدجاجة تبيض لأن من طبيعتها أن تفعل.

لذلك أتساءل: كيف تنظمون عناصر الجدلية القائمة بين الذاتي والموضوعي في تفكيركم؟ وكيف تضعون حدوداً للذات حين يشتغل العقل العلمي؟

○ أعتقد أن هناك مناسبتين تفسحان في المجال للمرء في أن يستحضر «الذاتي» في ما يكتب: المناسبة الأولى أسميها المناسبة الشاعرية، والمناسبة الثانية أسميها المناسبة الفكرية.

في المناسبة الشاعرية يكون المنطلق هو الحديث عن الذات سواء بطريقة مباشرة، أو عبر وسطية ما. وهذا مسلك الشاعر والروائي والأديب والفنان.. إلخ. إن هؤلاء يبدأون الفعل انطلاقاً من الذاتي، ومنه ينطلقون إلى الموضوعي، وقد لا يبلغ الواحد منهم قمة إبداعاته إلا حينما يستطيع أن يجعل الذاتي عنده يتحول إلى موضوعي.

أما في المناسبة الفكرية فيكون المنطلق موضوعياً معرفياً حيث يتعامل الكاتب أو المفكر مع العالم الذي يختاره موضوعاً له واضعاً الذاتي فيه بين قوسين. وفي الغالب لا يرفع هذين القوسين إلا عندما يشعر أو يتوهم أن المسار الذي قطعه مع «الموضوعي» أصبح قابلاً لأن يُؤرخ له. هنا تكون العودة إلى «الذاتي» بمثابة تتويج للموضوعي.

وواضح أن الذات حاضرة في المناسبتين معاً، فهي الفاعلة في الذاتي وفي الموضوعي، والاختلاف إنما هو في نوع الحضور: حضور وجداني في المناسبة الأولى وحضور عقلي في المناسبة الثانية.

أما عن الحدود فأعتقد ان العقل العلمي هو نفسه الذي يضع بصورة تلقائية حداً للذاتي، تماماً مثلما ان الوجدان الشاعري هو الذي يضع في الحالة الأخرى حداً لسطوة العقل. وليس من السهل أن يختار الإنسان بإرادته وحريته هذه المناسبة أو تلك. ففي هذا المجال يبدو ان المرء مهيأ لما خُلِق له، فالاستعداد أو الموهبة أو الاكتساب المبكر أو ما شابه هذا وذاك هو الذي يقرر للإنسان في مثل هذه الأمور.

٣ ـ التراث والمعالجة السيكولوجية

ـ في مقاربتك المنهجية لفضاء التراث العربي الإسلامي، نجد ثلاثة مستويات من المعالجة: البنيوية، التاريخية والإيديولوجية (أي تحليل وكشف الوظيفة الإيديولوجية). لماذا يستبعد محمد عابد الجابري المعالجة السيكولوجية، خصوصاً إذا علمنا انه يدرك بأن «البعد السيكولوجي» هو جوهر للطابع الإشكالي الذي يطبع قضايا الفكر العربي ويجعل منها قضايا نظرية متداخلة ومتشابكة يتوقف «حل» الواحدة منها على «حل» الباقي[٣].

○ الحقيقة انني لم أستبعد البعد السيكولوجي. صحيح انني لم أتعامل معه كبعد مستقل ولا كلحظة متميزة من لحظات التحليل التي ميزت فيها بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الإيديولوجي، لكن البعد السيكولوجي حاضر في هذه اللحظات جميعها، ذلك لأن الموضوع هو من طبيعة سيكولوجية، أعني انه تراث إنساني. والمعالجة

البنيوية للتراث أو لأي قطاع من قطاعاته تتطلب بناء نماذج بنيوية معينة. لا يمكن التوصل إلى النموذج المناسب إلا عبر مرحلة من «التَّذَاوُت» أي من الدخول في حوار حميم وعميق ونزيه ومجرد مع ذلك الإنسان صاحب النص التراثي، وهذا النوع من التذاوت قد نبهتُ عليه في المقدمة التي كتبتها لكتاب **نحن والتراث**.

والحق ان التعامل البنيوي مع أي موضوع يتطلب ضرورة أول ما يتطلب الدخول مع الموضوع في علاقة حميمة قوامها الفة الموضوع والاطمئنان إليه تماماً كما يألف الإنسان ويطمئن إلى أجزاء جسده.

وحتى في مجال الرياضيات فإن التعامل مع البنى الرياضية يتطلب هذا النوع من العلاقة، علاقة الالفة والاطمئنان، وهي وحدها الطريق الذي يفتح المجال، في الرياضيات كما في غيرها، لانبثاق حدوس معرفية لا يصل إليها العقل بطريق الاستدلال الصوري المحض.

والبعد السيكولوجي حاضر أيضاً في التحليل التاريخي. فإذا كان هذا البعد يكتسي صيغة حدوس من النوع الذي شرحنا، على مستوى المعالجة البنيوية، فإنه يكتسي هنا في مجال التاريخ صورة التحليل النفسي. فعندما ندرس مفكراً من المفكرين القدامى ونتتبع نصوصه ملاحقينه في ما أبرز وفي ما أخفى، في ما قاله وما سكت عنه، ملتقطين لفلتات قلمه، باحثين عن الثغرات المتعمدة وغير المتعمدة في نصوصه، فإننا في الحقيقة نقوم بنوع من التحليل النفسي لصاحب النص.

والبعد السيكولوجي حاضر أيضاً في عملية الطرح الإيديولوجي، ذلك لأننا عندما ننظر إلى إنتاج أي مفكر من خلال أبعاده الإيديولوجية، خصوصاً التي لا يعلن عنها ـ والفلاسفة لا يعلنون عن هذا الجانب ـ فإننا نقوم بعملية تحليلية هي أشبه بالتحليل النفسي الثقافي.

وباختصار، فإن المنهجية الحديثة في التعامل مع التراث تعتمد من جملة ما تعتمد عليه مراعاة الجانب السيكولوجي وتوظيفه.

٤ ـ الاجتهاد في التفكير الديني

ـ في سعي الجابري لجعل المقروء التراثي معاصراً لنفسه «على صعيد الإشكالية النظرية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي...» ومعاصراً لنا «على صعيد الفهم والمعقولية» هناك إصرار جدي على جعل الاجتهاد يكتسب معناه الحقيقي كما مارسه كبار علماء الإسلام.

لكن هناك على العكس من هذا الجهد المتفتح الرصين من يزعم بأن الفكر الديني في الإسلام مكتمل تماماً وصالح لكل الأزمنة والأمكنة ولا يحتاج إلى أية صيغة للاجتهاد أو الإثراء أو التكييف ولا إلى أي نهج خصوصي للتطبيق.

حالة فرملة أو حصر (بلوكاج) لا نعرف مدى مخاطرها في ظل شروط عصر جديد وتحولات متسارعة. ما رأيكم؟

○ لا بد من التمييز هنا بين الدين وبين ما عبّرت عنه بـ «الفكر الديني». الدين هو بالتعريف شيء صالح لكل زمان ومكان. إن المتدين

مسلماً كان أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً... إلخ، يعتقد أن دينه صالح لكل زمان ومكان. وإذا هو لم يعتقد هذا الاعتقاد صار غير متدين.

الدين في جوهره وروحه هو طريق إلى الآخرة، إلى السعادة في الآخرة. وهذا الطريق ينساب عبر الدنيا. ولكي يكون الدين طريقاً إلى السعادة في الآخرة يجب أن يكون صالحاً في كل زمان ومكان.

أما الفكر الديني فهو أنواع الفهم التي يكوّنها المتدينون لأنفسهم حول العالم المادي والروحي انطلاقاً من نوع فهمهم لنصوص الدين ودرجة استيعابهم لها والإحاطة بآفاقها.

وفي ما يخص الإسلام ليس هناك فكر ديني واحد، ولا يمكن أن يكون. هناك تراث غني وخصب بما يثيره من مشاكل وما يقدمه من حلول وما يطرحه من أسئلة. وهناك اجتهادات متنوعة وأحياناً مختلفة ومتضاربة، سواء على مستوى العقيدة أو على مستوى الشريعة: الفرق الكلامية من جهة والمذاهب الفقهية من جهة أخرى. والدين الإسلامي هو دين الحياة بمعنى الكلمة، أقصد انه أكثر الأديان مراعاة للتغير والتطور. فعلى مستوى النصوص المقدسة، وهي القرآن والحديث، هناك ما يعرف بالناسخ والمنسوخ، أي هناك أحكام نزلت لتجيب عن قضايا كانت مطروحة في وضعية معينة، ثم عندما تغيرت الوضعية جاء الناسخ بأحكام أخرى مناسبة. وبعد انقطاع الوحي ووفاة الرسول بدأ الاجتهاد مباشرة في سقيفة بني ساعدة حول من يخلف النبي. وكانت

هناك وجهات نظر مختلفة، ثم انتهى النقاش إلى رأي معين. ثم توالت الاجتهادات في جميع الميادين، توالت عبر العصور والأمكنة والأزمنة، بعضها يكمل بعضاً وبعضها ينسخ بعضاً.

إذاً الفكر الديني في الإسلام فكر متفتح ومنفتح وليس منغلقاً لا في آفاقه النظرية ولا في تطبيقاته العملية. كما انه يفتح باب الاجتهاد في وجه كل من يأنس من نفسه القدرة على الاجتهاد، أعني مَنْ تتوفر فيه الشروط العلمية المطلوبة.

ولعله من المناسب أن أشير هنا إلى أن علماء الإسلام مجمعون كلهم، ولو بدرجات متفاوتة، على أمرين اثنين أساسيين: أولهما اللجوء إلى تأويل ظاهر للنص عندما يتعارض هذا الظاهر مع ما يقرره العقل. هذا على مستوى العقيدة، أما على مستوى الشريعة، ففقهاء الإسلام مجمعون كلهم على اعتبار المصلحة العامة المقصد الأول والمرجعي لمقاصد الشريعة، وبالتالي فإذا حدث أن تعارض حكم شرعي في ظرف من الظروف مع المصلحة العامة وجب اعتبار المصلحة لأن الأحكام الشرعية، بل الدين كله، إنما جاء لمصلحة الإنسان فرداً وجماعة.

هذه بديهيات الاجتهاد في الإسلام ولا أعتقد أن هناك من ينكرها.

٥ ـ نقد العقل الأوروبي

ـ بالرغم مما قمتم به من منجز نظري وتطبيقي لنقد العقل العربي، وصلتم إلى خلاصة لافتة للنظر وهي أن هذا المشروع النقدي الكبير لن يكتمل ما لم ينجز «نقد للعقل الأوروبي»، أو إن شئتم «نقد للعقل الغربي».

هل يمكننا أن نعتبر هذا الأفق منطلقاً حقيقياً للتعامل مع عصرنا، وبالتالي شكلاً من أشكال تجاوز معوقات حداثة عربية حقيقية وجوهرية لا تزال تبدو مجرد رغبة أو حلم أو وهم؟

○ فعلاً أنا أشعر الآن أن الحاجة ماسة إلى قيام العرب ـ وغير العرب ـ بنقد العقل الأوروبي من موقع يختلف عن الموقع الذي يمارس به العقل الأوروبي النقد على نفسه.

فعلاً، إن تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، منذ ديكارت إلى اليوم، هو سلسلة متوالية الحلقات من عمليات النقد والمراجعة، نقد العقل

الأوروبي لنفسه ومنتجاته، لمسلماته وآلياته. غير أن هذا النقد الذي يمارسه العقل الأوروبي على نفسه هو في الحقيقة عبارة عن عملية بناء الذات، وإعادة بنائها، بهدف ترتيب وإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين موضوعاتها بالشكل الذي يضمن لها السيطرة على هذه الموضوعات.

أما نقد الفكر الأوروبي من موقع غير أوروبي فشيء يختلف ويجب أن يختلف. إنه نقد سيتخذ العقل الأوروبي موضوعاً له فينظر إليه في تاريخيته ونسبيته ويفحص ادعاءاته ويميط اللثام عن دوافعه الدفينة المحركة.

لقد بنى الفكر الأوروبي تاريخه، الذي نقرأه اليوم على أنه تاريخه الفعلي، خلال القرن التاسع عشر. وهو قرن تميز ببلوغ التوسع الاستعماري مداه وقيام ما عبّر عنه لينين بـ «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية». هذا النوع من الإمبريالية الاقتصادية والعسكرية والثقافية التي مارستها أوروبا على العالم منذ القرن التاسع عشر قد مارست مثلها أيضاً على التاريخ. فتاريخ الفكر الأوروبي مكتوب في هذا الأفق، الأفق الإمبريالي.

وإذا نحن أردنا أن نوظف مفاهيم ومقولات من ثقافتنا من أجل فهم العقل الأوروبي ـ ويجب أن نَفْعَل، لأننا إذا بقينا سجناء مفاهيم ومقولات العقل الأوروبي وحده، فإن نظرتنا إليه ستخضع حتماً لتوجيهه من خلال مقولاته ومفاهيمه ـ أقول إذا نحن استعنا بمفاهيم

من تراثنا أمكن القول إن العقل الأوروبي قد شهد «عصر تدوين» أول في القرن السادس عشر مع ديكارت وبيكون وأمثالهما و«عصر تدوين» ثان في القرن التاسع عشر مع هيغل وماركس وأتباعهما من اليمين واليسار.

في «عصر التدوين» الأول بدأ تدشين قطيعة مع القرون الوسطى المسيحية، أما في عصر «التدوين الثاني» فقد تمت عملية تجاوز منتجات «عصر التدوين» الأول وذلك بالانتقال من «النهضة» إلى «الحداثة». وفي هاتين العمليتين اللتين تمتا تحت دوافع إيديولوجية وإمبريالية أخفيت أشياء وأبرزت أخرى، قدمت أشياء وأخرت أخرى. ويكفي أن نشير هنا إلى أن التاريخ الذي كتبه العقل الأوروبي في القرن التاسع عشر قد بناه من أجل غرض أساسي وهو إعادة تشكيل الماضي بالصورة التي تخدم الحاضر. لقد كان هدف العقل الأوروبي ولا يزال هو إضفاء الوحدة والاستمرارية على تاريخه. وهذه عملية إيديولوجية يجب أن ينصرف إلى فضحها النقد الذي نشعر بالحاجة إليه، نقد العقل الأوروبي من طرف عقل غير أوروبي.

هناك جانب آخر يجعلنا نشعر بالحاجة إلى نقد العقل الأوروبي ويخص هذه المرة نوع المعرفة والفهم اللذين يسودان عندنا عن الفكر الأوروبي. إنه لا يخفى أن هناك نظرتين سائدتين لدينا في هذا الصدد: نظرة «المندمج» في الثقافة الأوروبية فهو لا يراها إلا بمنظارها وبالتالي فهو مستلب فيها. ونظرة «الخصم التقليدي» لأوروبا وثقافتها وهو في

الغالب خصم يجهل هذه الثقافة فيقف منها الموقف الذي يحدده المثل القائل: الإنسان عدو ما يجهل.

نحن إذاً، في حاجة إلى نقد صورة العقل الأوروبي عن نفسه، وأيضاً إلى نقد صورتنا عن هذا العقل. إنه بهذا النوع من النقد لصورة الآخر يمكن أن نصحح صورتنا عن أنفسنا. وإذاً، فإذا كان نقد الذات خطوة ضرورية لنقد الآخر فإن اكتمال بناء الذات يتطلب الانطلاق من التعرف الصحيح على الآخر كما هو في حقيقته.

٦ ـ التاريخ والفلسفة والاشتراكية

ـ عدتم، في كتاب **التراث والحداثة** إلى إعادة نشر عرض هام لكم حول **التاريخ والفلسفة** (١٩٧٦).

وواضح أن سياق تلك المداخلة في منتصف السبعينيات كان متصلاً ببروز خطاب «ماركسي» مندفع كان ينظر إلى الفكر الماركسي كعقيدة جاهزة مغلقة وكاملة، كما هو واضح ـ دون شك ـ سياق إعادة نشرها اليوم.

ترى ما الذي امحى وما الذي تبقّى من السياق القديم عالقاً بالسياق الجديد، وخاصة في ظل التحولات الجديدة التي عرفها العالم المعاصر اليوم؟

○ من خصائص الفكر الوثوقي الدوغماتي الذي يضفي صفة المطلق على ما يعتقده، من خصائصه انه لا يعرف كيف يتحرك في إطار وسطية ما عندما تفرض الظروف ذلك. إن الفكر الدوغماتيكي

يبقى دائماً مسجوناً في منطق إما.. وإما.

ولذلك نجد صاحبه يقفز من وثوقية إلى أخرى، من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين أو العكس.

فعلاً كان من جملة الأهداف التي توخيتها من المحاضرة المشار إليها والتي ألقيت كما قلتم في أوائل السبعينيات عندما كان التياسر الماركسي سائداً بين الشباب، كان من بين الأهداف التي توخيتها لفت الانتباه إلى الطابع التاريخي للماركسية، أعني إلى ما هو نسبي فيها من جهة، وتوجيه الأقطار من ناحية أخرى إلى الفهم الماركسي للتاريخ، الفهم الذي يقوم على اعتبار التغير والصيرورة، وبالتالي نسبية الأحكام عندما يتعلق الأمر بالشؤون الاجتماعية والإنسانية. كانت المقالة إذاً نقداً غير مباشر للتياسر الماركسي الدوغماتي.

أما اليوم فقد أردت بإعادة نشرها في كتابي الأخير **التراث والحداثة**، لفت انتباه قدماء الماركسيين المتياسرين إلى الطابع نفسه، التاريخي النسبي، الذي تتصف به الماركسية. وهذا في وقت لم يتردد فيه كثير من هؤلاء من القفز من مواقعهم إلى مواقع أخرى إن لم تكن يمينية مئة في المئة فهي تقع من دون شك على يمين الفكر الليبرالي الراديكالي.

أنا لا أريد هنا أن أدافع عن الماركسية، ولكنني أريد أن أقرر حقيقة حكمت موقفي من الماركسية منذ بدأت أتعرف عن قرب عليها من

خلال المؤلفات الأصول، أعني منذ أواسط الستينيات. هذه الحقيقة هي أن الماركسية نظرية في تحليل المجتمع الرأسمالي أساساً. غير أنها كمنهج يمكن أن توظف في فهم جوانب من المجتمعات غير الرأسمالية، ولكن شريطة التعامل مع قوالبها على أساس أن القالب هو الذي يجب أن يطاوع الموضوع وليس العكس.

هناك حقيقة أخرى حكمت موقفي من الماركسية، وما زالت، وهي أنني أزداد اقتناعاً يوماً بعد يوم أن الماركسية في الجانب العملي السياسي هي أداة تعبئة، كانت وما زالت صالحة لتعبئة قسم واسع من الكادحين والمثقفين، ولكنها بالمقابل لا تقدم حلولاً عملية مرسومة بعد نجاح التعبئة في تحقيق الثورة. وهذه في الحقيقة هي خاصية جميع العقائد التعبوية، ماركسية كانت أو غيرها.

ذلك هو الدرس الذي يقدمه لنا تاريخ الماركسية نفسها.

أما إذا نظرنا إلى تاريخ الماركسية من خلال التطبيق الذي عرفته في ما كان يسمى بـ «المعسكر الشيوعي» سابقاً، أعني ما كان يسمى بالاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية والأنظمة التي سارت على منوالها، فإننا سنجد أنفسنا أمام الحقيقة التالية وهي أن الماركسية المطبقة لم تفشل في تحقيق أهدافها فحسب، بل إنها من خلال ذلك التطبيق قد تنكرت لنفسها. إن البيروقراطية والدكتاتورية التي يمارسها الرئيس باسم الحزب، والحزب باسم الطبقة العاملة، والطبقة العاملة باسم تحالف

العمال والفلاحين.. ظواهر سياسية جاءت على النقيض مما كانت تطمح إليه وتقرره الماركسية كنظرية. بل يمكن القول إن مقولة «بناء الاشتراكية في بلد واحد» التي بنى عليها لينين كل أعماله وآرائه هي مقولة غير ماركسية، هي مقولة لينينية كما هو معروف.

وإذاً فما فشل على الصعيد النظري، من خلال انهيار الاتحاد السوفياتي، هو اللينينية وليست الماركسية. ولا نحتاج هنا إلى التذكير بأن مشروع ماركس وأنغلز ينص بصراحة وتأكيد على أن الشيوعية لا يمكن أن تقوم إلا بعد بلوغ الدول الأوروبية مرتبة أعلى من التقدم الصناعي مع التأكيد على أن الثورة التي ستحقق هذا المشروع هي ثورة البروليتاريا في جميع بلدان أوروبا المصنعة. هذا هو المشروع الماركسي الأصيل. ولو فرضنا أن هذا المشروع تحقق كما تصوره ماركس وأنغلز، في أواخر القرن الماضي، أعني لو قامت الثورة البروليتارية مرة واحدة في جميع أنحاء أوروبا لكانت حظوظ نجاح التجربة أكبر كثيراً. ذلك لأنه يجب ألا ننسى أن ما جعل اللينينية تفشل هو أنها حملت منذ ميلادها بذور فشلها، أعني أنها قامت كتجربة يتيمة معزولة خارج المركز الأوروبي، فكانت النتيجة أن عملت الرأسمالية الأوروبية على الدفاع عن نفسها في واجهتين: الواجهة الداخلية بمحاربة الشيوعية والواجهة الخارجية بحصار الاتحاد السوفياتي. فلو قامت الثورة في أوروبا كلها كما تصورها ماركس، لما كانت هناك قوة تحارب الشيوعية وتحاصر دولتها كما حصل بالفعل. كان

يمكن أن تقف الولايات المتحدة الأمريكية موقفاً معارضاً أو معاكساً أو محارباً، ولكن الصراع كان سيكون حينئذ بين أوروبا ككل وأمريكا.

وعلى كل حال، فالمطلوب اليوم من الماركسيين خصوصاً هو إعادة قراءة تاريخ الماركسية قراءة موضوعية متحررة من «الالتزام الإيديولوجي» الذي طغى على القراءات السابقة.

أما الاشتراكية كنظام يراد منه تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس فهي من تلك المثل العليا التي لا يصح الحديث عنها بواسطة مقولة النجاح والفشل. إن الاشتراكية مثلها مثل الديموقراطية، مثل الحرية مثل المساواة والعدل... إلخ، هي مطالب ذات طابع إنساني خالد، بمعنى أنها كانت ولا زالت وستبقى تشكل أهدافاً سامية يسعى إليها الناس ويناضلون من أجل تحقيقها.

٧ ــ حول الاستشراق

ـ الشائع دائماً بخصوص المنظورات المتعددة في مقاربة الفكر العربي الإسلامي أن المنظور الاستشراقي خصم لهذا الفكر، متواطىء ضده... والحال أن الاستشراق كرؤية ودوافع وتوجهات ومكونات ليس متجانساً دائماً أو أحادي المنظور.

كيف تنظرون إلى الاستشراق أو كيف تريدون منا ـ قراء ومهتمين ـ أن ننظر إليه، وذلك حتى لا نظلمه ـ على الأقل في منجزاته العلمية المشرقة ـ وحتى لا ندع له فرصاً ليظلمنا؟

○ مهما يكن الأمر، فإن موقفي الشخصي من الاستشراق يتحدد بالأمرين التاليين:

الاستشراق هو في جوهره وفي كل وقت هو «طلب الشرق». هناك من كان يطلب الشرق خدمة للمخططات الاستعمارية التوسعية في القرن التاسع عشر والعشرين. وهناك من كان يطلب الشرق لأنه

«بلاد الغرائب والعجائب». فكما كانت تطلب توابله طلبت ثقافاته ودياناته.

وهناك من كان يطلب الشرق من أجل «روحانيته» بعد أن فقدت أوروبا أو كادت تفقد روحانيتها. وكان هناك من يطلب الشرق رغبة في المعرفة، ولكن لا المعرفة من أجل المعرفة فهذا ما لم يحصل قط، فطلب المعرفة كان دائماً من أجل غرض. والمستشرقون الذين طلبوا معرفة الشرق فعلوا ذلك من أجل معرفة أنفسهم. إذاً معرفة «الآخر ـ الشرق» كانت وما زالت من أجل تعميق المعرفة بـ «الأنا ـ الغرب».

يقال اليوم إن الاستشراق في أزمة، والواقع أنني لا أرى هذا الرأي. هناك تحول وليس أزمة. لم يعد الأوروبيون اليوم في حاجة إلى مستشرقين من بني جلدتهم ينقلون إليهم «خبر» الشرق، فهناك من أبناء الشرق نفسه من يقومون بـ «المهمة»، سواء داخل «مراكز بحث» في أوروبا وأمريكا أو داخل «مراكز الدراسات» في كثير من العواصم العربية. وهذا يكفي.

٨ ــ الأصالة والمعاصرة

ـ واضح أنكم أنجزتم خطوات على طريق الوعي بإشكالية «الأصالة والمعاصرة» والانتقال بها إلى مستوى آخر خارج النقاش العقيم الذي ظل يدور حولها.

لنذكر هنا ـ على سبيل الاستئناس ـ أن الشهيد عمر بنجلون كان يؤكد على أن لا تناقض بين الأصالة والمعاصرة، منطلقاً من مرجعية اشتراكية ومن وطنية تقدمية متجهة إلى المستقبل نابذة لكل توجه ماضوي.

وإذاً، نود أن نفهم الحدود بين ما هو إيديولوجي وما هو معرفي في هذه الإشكالية القديمة ـ الجديدة.

○ إشكالية الأصالة والمعاصرة هي أساساً إشكالية إيديولوجية تعكس نوعاً من التمزق في الوعي أساسه هيمنة الماضي على الحاضر وتناقض المستقبل مع الماضي، إنها إذاً إشكالية الباحث عن الطريق. غير أن هذا

لا يعني غياب الجانب المعرفي فيها غياباً مطلقاً. ذلك ان المعرفة الصحيحة بالواقع من الشروط الضرورية لتجاوز هذه الإشكالية على صعيد الوعي بوصفه مجالاً يحتله مشروع المستقبل.

إن إشكالية الأصالة والمعاصرة هي إشكالية نهضوية، وفكر النهضة يقوم أساساً على الانتظام في تراث من أجل تحقيق قفزة نحو المستقبل.

٩ ـ اللغة العربية بين المعرفي والمقدس

يتضح من خلال اشتغالكم على اللغة العربية كنظام معرفي أنها مكون تأسيسي للفكر العربي الإسلامي عبر كل تاريخه. وقد ظلت مكوناً وأداة رمزية مقدسة إلى اليوم، وذلك برغم وجود لغات أخرى إلى جانبها في الفضاء الإسلامي.

فما هي العناصر التي توفرت لهذه اللغة دون غيرها من اللغات الإسلامية لتجعلها مكوناً مركزياً في بنية تفكيرنا؟ هل لأنها فقط لغة النص القرآني أم أيضاً لطبيعة نسقها وللعمق التاريخي لتداولها واستعمالها.. وربما لهشاشة اللغات الأخرى التي أحدثت ـ كما أشرتم بتعبير السيرافي ـ «في لغة مقرّرة بين أهلها»؟

○ مبدئياً جميع اللغات مقدسة عند أهلها. فليس هناك شعب يرى النقص في لغته، فهو إن لم يرَ فيها الكمال يؤكد قابليتها للكمال. كنت زرت خلال هذه السنة اليابان فكان من جملة ما لاحظت

تمسك اليابانيين بلغتهم أكثر من تمسك العرب بلغتهم، وكمظهر واحد فقط أشير إلى أن اليابانيين في الندوة التي حضرتها والتي كانت لغتها الرسمية هي الإنكليزية كانوا يتدخلون كلهم باليابانية ويتركون الترجمة الفورية لتترجم كلامهم إلى الإنكليزية أو العربية. هذا في حين أنهم جميعهم يتكلمون الإنكليزية. ليس هذا وحسب، بل لقد كان من الأمور التي أثارت انتباهي أنهم عندما وضعوا ألواح الأسماء على طاولات الندوة كتبوا أسماء اليابانيين باليابانية وحدها وأسماء الوفود الأخرى بالإنكليزية. فعلوا ذلك من دون أي شعور بالنقص ومن دون أي شعور بالتقصير في حق الضيوف وهم جميعاً لا يعرفون اليابانية.

ومنذ سنوات كنت في إسبانيا وطلبت مكالمة هاتفية من بدالة القسم الدولي وكنت أتحدث بالفرنسية فأجابتني: أنت الآن في إسبانيا وعليك أن تتحدث بالإسبانية ثم قطعت الخط.

إذاً، جميع اللغات مقدسة عند أهلها وجميع الأمم تعنى بلغاتها، فهناك مجاميع لغوية عليا في فرنسا وإنكلترا وألمانيا وغيرها مهمتها ضبط اللغة: ضبط الدخيل والمولد والاشتقاق.. والتقرير في ما يجوز وما لا يجوز.

والعرب يحبون لغتهم ويقدسونها، وهذا من حقهم. ولعل انفراد اللغة العربية بنفسها اليوم، أعني عدم ارتباطها بغيرها من اللغات (كما هو الحال في اللغات الأوروبية التي ترتبط مع بعضها في مجموعتين أو

ثلاث)، لعل انفراد اللغة العربية بنفسها هو ما جعل المتحدثين بها يشعرون بانتمائهم إلى فضاء لغوي مستقل ويعتزون بهذا الاستقلال.

أنا لا أعتقد أن تقديس العرب للغتهم يحمل طابعاً دينياً. فمع أن القرآن نزل بـ «لسان عربي مبين» فإنني لا أستطيع أن أجزم بأن الجانب الديني له دور في حب العرب للغتهم. وإذا نحن استعرضنا أولئك الذين خدموا العربية وتعصّبوا لها، فإننا سنجدهم إما مسلمين غير عرب وإما عرباً غير مسلمين، أعني مسيحيين. ويكفي أن نشير إلى علماء اللغة والبلاغة ومؤلفي القواميس والمعاجم في العصور القديمة لنجد أن الأغلبية الساحقة منهم من أصل غير عربي. أما إذا نظرنا إلى العصر الحاضر فإنا سنجد أن الذين قاموا بخدمة اللغة العربية وآدابها في عصر النهضة الحديثة كانوا من المسيحيين العرب.

إذاً، أنا أعتقد أن الدين لم يكن له دور أساسي في حب العرب للغتهم، بل إن الانتماء الثقافي وبالتالي اللغوي هو الذي جعل العرب يحبون لغتهم، مثلما يحب غيرهم لغاتهم بفعل الانتماء الثقافي واللغوي.

١٠ ــ عقل عربي أم عقل إسلامي؟

ـ لم يترك الجابري فرصة ليوضح دواعي اختياره لعبارة «العقل العربي» بدلاً من عبارة «العقل الاسلامي» مؤكداً انه اختيار استراتيجية مبدئي ومنهجي وليس مهرباً أو تقية كما جاء في بعض ردود الفعل التقدمية والإعلامية على مشروع **نقد العقل العربي**.

لكن الحاصل ان التباساً ما في تلقي الخطاب يصر على الرواج والتداول رغم المزيد من التوضيح.

من أين يأتي هذا الالتباس في التلقي أو في الفهم، في نظركم؟ ولماذا تركتم جانباً وظيفة النقد اللاهوتي بالرغم من أن مشروعكم الفكري عمقه وأساسه القيام بعملية نقد استراتيجية؟

o أنا أعتقد ان أي شيء يوصف بأنه «إسلامي» إلا ويحيل مباشرة إلى الاسلام كدين. وأنا لم يكن هدفي هو البحث في شيء اسمه «العقل الديني الإسلامي». هناك ما يعرف بـ «الإسلام كحضارة» أو

«المعنى الحضاري» لكلمة إسلام. وهذا توصيف استشراقي. فالمستشرقون عندما يتحدثون عن الإسلام بهذا المعنى ـ أعني الإسلام كحضارة ـ يضعونه كـ «آخر»، لحضارة أخرى هي الحضارة الأوروبية. والذين يلاحظون عليّ تجنب عبارة «العقل الإسلامي» هم واقعون تحت تأثير هذا الفهم الاستشراقي لـ «الإسلام».

وهكذا فإذا نحن أردنا أن نعبّر عن «عقل الحضارة الإسلامية» فالواجب يقضي استعمال «العقل العربي» تجنباً للالتباس الذي ينشأ من ارتباط لفظ «إسلامي» بالدين الإسلامي في ذهن المسلم، وتجنباً كذلك للوقوع تحت هيمنة الفهم الاستشراقي.

أما لماذا تجنب النقد اللاهوتي فهذا اختيار. لقد اخترت التحرك في الميدان الايبستيمولوجي وهو غير الميدان اللاهوتي. يبقى بعد ذلك السؤال التالي: هل نحن في حاجة اليوم إلى نقد لاهوتي أم اننا في غنى عنه؟

أنا شخصياً أعتقد اننا في غنى عنه لأن النقد اللاهوتي عندما لا يمكن أن يتخذ صورة أخرى غير تلك التي اتخذها علم الكلام قديماً، وأعتقد أنه لم يعد من الممكن ولا من المطلوب إحياء النزاع والخلاف الذي كان قائماً بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، لأن ذلك النوع من النزاع والنقاش قد انتهى تاريخياً.

أما من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي

الذي عرفته أوروبا، فهو يجهل أو يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي. الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أن جمع في عهد عثمان، وليس هناك دليل قاطع على أن نوعاً من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه. ذلك لأن النزاع الفكري والمسلح الذي قام زمن عثمان بين أصحاب علي من جهة وأصحاب عثمان من جهة أخرى لم تبرز فيه أي تهمة بصدد النص القرآني الذي جمع في عهد عثمان.

لقد كانت هناك اتهامات متبادلة لا حدود لها وصلت إلى حد التكفير وإلى حد الفتنة والقتل، ولكن لم نسمع عن أي واحد من خصوم عثمان يتهمه بأنه جمع القرآن مبتوراً أو أحدث فيه هو أو غيره تغييراً.

وإذاً فنحن أمام أمرين لا ثالث لهما: إما ان القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي كان عند الصحابة زمن النبوة وزمن أبي بكر وعمر، وهذا ما يعتقده المسلمون قديماً وحديثاً، وفي هذه الحالة فلا مجال لممارسة أي نقد لاهوتي على النص القرآني، وإما أن هناك تغييراً أو بتراً وفي هذه الحالة سنكون أمام فرضية لا سبيل إلى إثباتها الشيء الذي يجعل النقد اللاهوتي عملية غير ممكنة.

نقول هذا لأن النقد اللاهوتي في الثقافة الأوروبية مرتبط بواقع ان المسيحية ليس لها كتاب كالقرآن وإنما لها مجموعة من الأناجيل

تنسب إلى صحابة المسيح، أعني حوارييه وحواريي هؤلاء ومن جاء بعدهم.

فالنقد اللاهوتي ينصب أساساً على نقد هذه الروايات، هذه النصوص التي رويت عن أشخاص عاشروا المسيح أو عاشروا من عاشره، وهي نصوص جُمِعت في فترة متأخرة. إن الوضعية التاريخية للأناجيل هي أشبه ما تكون بالوضعية التاريخية للحديث عندنا وقد ظهرت عملية نقد الحديث منذ بداية جمعه.

وعلى كل حال، فالحديث إنما هو بيان ما ورد في القرآن، وهناك من الفقهاء من لا يأخذ إلا بالمتواتر من الحديث وهو قليل جداً. أما التوراة التي اعتبرت عبر القرون كوحي منزل على موسى وأنها هي كلامه بالذات، فقد أثبت النقد الحديث لنصوصها انها عبارة عن أدبيات كانت تشكل ما هو أشبه بالثقافة الشعبية لشعوب عاشت بعد النبي موسى، ثقافة استندت قليلاً أو كثيراً على ما كان ينسب إلى هذا النبي.

وإذاً فالنقد اللاهوتي الذي من هذا النوع لا يمكن ممارسته على القرآن لأنه من الثابت تاريخياً انه هو نفسه الذي نزل على النبي محمد، وليس هناك ما يبرر أي شك في هذا. وهكذا نرى ان النقد اللاهوتي، بالمعنى الأوروبي الحديث للكلمة غير ذي موضوع بالنسبة إلى الفكر الإسلامي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب ألا ننسى أن «اللاهوت» المسيحي مرتبط بالكنيسة وآبائها. الكنيسة هي التي تضع «قانون الإيمان»، أي هي التي تحدد وقد حددت بالفعل الطريقة التي يجب على أن يتصور بها المؤمن المسيحي العلاقة بين الأقانيم الثلاثة: الأب والابن والروح القدس، وكذلك الكيفية التي يجب على المسيحي أن يفهم بها النصوص الدينية عندما تتعارض مع معطيات الواقع أو مع الحقائق العلمية. وكل كنيسة قد حددت نوعاً من العلاقة خاصاً بها. فللكنيسة الكاثوليكية وجهة نظر وللكنيسة الأرثوذكسية وجهة نظر وللكنيسة القبطية وجهة نظر... إلخ. إن النقد اللاهوتي في الثقافة الأوروبية مرتبط بوجهة النظر الكاثوليكية.

إذاً أنا لا أرى إمكانية قيام نقد لاهوتي معاصر في ميدان الدين الإسلامي. وما هو مطلوب هو إعادة بناء الاجتهاد في الشريعة على أساس من تأصيل جديد للأصول. وإذاً فما نحن في حاجة إليه ليس اللاهوت ونقده، بل نحن في حاجة إلى تفكير أصولي تشريعي جديد. وأعتقد ان نقد العقل العربي كما مارسته من الزاوية الابيستيمولوجية يخدم هذا الهدف.

١١ ـ الدين والإيديولوجيا الدينية

ـ كيف يمكن الفصل ـ في نظركم ـ بين الدين والإيديولوجية الدينية؟

ثمة خلط كبير يلف العلاقة والحدود بين هذين الجانبين، وهو خلط له تاريخه وامتداداته في حقلنا السياسي العربي كما تعلمون جيداً.

وإن سمحتم، هذا يقودني إلى طرح السؤال حول مخاطر «التعالي بالسياسة». أو «تسييس المتعالي» في الممارسة السياسية العربية المعاصرة؟

○ أنا أعتقد أنه من الخطأ إدخال الدين ضمن الإيديولوجيا.

الإيديولوجيا هي نظام من الأفكار مرتبط ـ ارتباط تعبير أو انعكاس، لا يهم ـ بوضعية اجتماعية معينة. وتتغير الإيديولوجيا ومقولاتها بتغير الوضعيات الاجتماعية.

أما الدين فهو هو لا يتغير مع تغير الوضعيات الاجتماعية، وهذا من

طبيعة الدين ذاته، فالدين خطاب في المطلق وبالتالي فهو لا يتقيد بزمان ولا بمكان.

أما الإيديولوجيا الدينية فهي مجموعة الاجتهادات والتأويلات التي يدلى بها باسم الدين وعلى لسانه من أجل تبرير موقف معين من وضعية معينة. إن الإيديولوجيا الدينية ليست هي الدين وإنما هي توظيف للدين من أجل مصلحة الفرد ضد الآخر أو مصلحة جماعة ضد أخرى. بعبارة أخرى، الإيديولوجيا الدينية تقوم على ممارسة السياسة في الدين، على تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة.

ولا أعتقد بأن تسييس المتعالي أو التعالي بالسياسة يشكلان خطراً على الدين لأن عملية التعالي هذه هي عملية إيديولوجية مفضوحة. ولكن لا بد من القول إن التعالي بالسياسة وتسييس المتعالي هما ظاهرتان تبرزان إلى الوجود عندما لا يكون الخطاب السياسي المباشر خطاباً مباحاً. فالقمع السياسي هو الذي يدفع الناس إلى الاحتماء بالخطاب الديني في ممارستهم للنضال ضد هذا القمع السياسي.

ولذلك فأنا لا ألوم من يمارس السياسة في الدين من موقع المعارضة لأن هذا إنما هو رد فعل على شيء يجب أن يتجه اللوم إليه، كل اللوم، أعني إخراج الكلام السياسي من دائرة المباح ووضعه في دائرة الحرام. إنه عندما تكون هناك حرية الكلام في السياسة بواسطة لغة السياسة تنعدم الحاجة إلى الاحتماء وراء الخطاب الديني.

١٢ ـ العقلانية النقدية

ـ يبدو من مشروعك الفكري ومن حركيتك الثقافية النشيطة في الوطن العربي أنك تدعو إلى مزيد من العقلانية النقدية وإلى قليل من الحلم، المشروع على كل حال. وذلك في مواجهة ماض له امتدادات في حاضرنا، حاضرنا كوعي وكواقع. وكذا في مواجهة حاضر آخر يتسلل إلينا له ماضيه أيضاً، أقصد الغرب كفكر، كتقنية وعلم وقيم... إلخ.

ما هي أسس هذه العقلانية النقدية التي تطرحها كأفق لنا، نحن العرب الذين نعيش الآن حالة دوخة كبرى؟

○ يمكن القول بادىء ذي بدء، إنه ليست هناك عقلانية واحدة، بل أنواع من العقلانية تختلف باختلاف الحقل المعرفي الذي مارس فيه العقل فعاليته. فالعقلانية تقال في مقابل التجريبية وهي تعني هنا الاعتقاد في أن العقل، وليس الحس والتجربة، هو أداء المعرفة

الصحيحة. والعقلانية تقال أيضاً في مقابل الحرفية أو النصية في الميدان الديني وهي تعني هنا ان العقل قادر على فهم ما يقرره الدين وعلى إضفاء المعقولية عليه، وبالتالي الاعتقاد في عدم وجود تناقض بين العقل والدين. وهناك ما يسمى اليوم بالعقلانية التجريبية ويقصد بها عقلانية العلماء الذين يمارسون العلم في المخابر والذين يزاوجون بين اعتماد فعاليات العقل وحدوسه وخياله وبين إجراء التجارب. وأخيراً وليس آخراً هناك العقلانية النقدية، وهذه تجد مرجعيتها عند الفيلسوف الألماني كانط بالخصوص وهي تهتم بنقد أسس المعرفة وآلياتها ونتائجها.

والعقلانية النقدية في معناها الواسع هي التعامل النقدي مع جميع الموضوعات، مادية كانت أم معنوية. التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الإيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام. إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد فحصه، إنها موقف ضد التقليد.

وغني عن البيان القول إننا نحن العرب واقعون تحت وطأة التقليد: تقليد القدماء، تقليد الغرب. إننا مستعدون لتبني أية أفكار تأتينا على هوانا في لحظة من اللحظات ومستعدون لتركها وتبني أخرى تحت هذا الدافع أو ذاك.

وبكيفية عامة ان العقلانية النقدية ضرورية لنا في الظرف الراهن ـ

في ما أعتقد ـ لأننا مطالبون بإعادة ترتيب العلاقة بيننا وبين التراث من جهة، وبيننا وبين الفكر المعاصر، فكر الغرب، من جهة أخرى. وترتيب العلاقة بين الذات وموضوعاتها يجب أن يقوم على نظرة نقدية تصدر عنها الذات حتى لا تقع تحت تأثير موضوعاتها وهيمنتها.

لقد ناديت غير ما مرة بضرورة الاستقلال التاريخي للذات العربية، وهو استقلال لا يمكن تحقيقه إلا بإعادة ترتيب العلاقة بينها وبين التراث والفكر الأوروبي على أساس من العقلانية النقدية.

١٣ ــ هذه الإرادة... وتلك

ـ تلاحظون دائماً بأن فرصة التقدم والتنمية في الوطن العربي كانت ولا تزال في المتناول في ظل توفر ممكنات عديدة وركام من الإمكانيات المالية والبشرية والاستراتيجية، لكن العائق المطروح ـ للأسف ـ هو انعدام الإرادة السياسية، هو مشكلة القرار السياسي في الوطن العربي.

ألا ترون أيضاً مشكلاً آخر يعوق العملية التنموية: ضعف الإرادة الفكرية؟ أتصور أنها إرادة مكبلة أو مسيجة.. وفي بعض الحالات متواطئة مع واقع الاستكانة والخنوع والتبعية. حالة «عقل مستقيل» إن شئتم.

○ ليس ثمة شك في أن ما ينقص العمل العربي المشترك، سواء في مجال التنمية أو في مجال استرجاع حقوق الشعب الفلسطيني أو في مجال التضامن والوحدة، هو الإرادة السياسية، إرادة الحكام، وغياب هذه الإرادة يمكن تفسيرها بعاملين رئيسيين:

أولهما غياب الضغط الديمقراطي الشعبي، فجميع أنظمة الحكم العربية أنظمة غير ديمقراطية، وبالتالي فهي لا تفسح المجال لقيام ضغط ديمقراطي، وهي لا تعيره أي اهتمام إذا ما ظهرت بعض بوادره هناك. وإذاً، فانعدام الإرادة السياسية لدى الحكام العرب في تحقيق الأهداف الوطنية والقومية راجع أساساً إلى غياب الديمقراطية.

وثاني العاملين اللذين يفسران غياب الإرادة السياسية لدى الحكام العرب هو غياب دور المثقفين العرب كفئة تُشرّع للمستقبل وتنشر الوعي وتعمل على قيادة المجتمع، إنه الدور الذي تقوم به «الانتلجنسيا» عادة.

والمثقفون العرب اليوم لا يشكلون مثل هذه الانتلجنسيا، إنهم مشتتون بين وضعيات ومآرب مختلفة. بعضهم دجنته الدولة العربية التسلطية إما بالقمع وإما بإفساد الأمة، وبعضهم اضطرته ظروف الدولة التسلطية إلى الهجرة إلى الخارج. وهناك فريق استهوته الوجاهة أو التجارة والكسب.. وقليل هم أولئك الذين بقوا بعيدين بهذه الدرجة أو تلك عن هذه الوضعيات. وفي جميع الأحوال يمكن تبرير هذا الوضع الذي يعانيه المثقفون العرب بغياب الديمقراطية، ولكن لا بد من القول من جهة أخرى إن على المثقفين العرب مسؤولية كبرى في هذا المجال، مجال غياب الديمقراطية.

إن الدور النضالي الريادي المطلوب منهم يتطلب تضحيات، وإلى حد الآن قليل جداً أولئك الذين قدموا مثل هذه التضحيات.

١٤ ــ المدينة كفضاء للفكر

ـ توقفتم عند أهمية الظاهرة العمرانية المدينية في صياغة مسار الفكر العربي الإسلامي، أثناء حديثكم عن حاضرة قرطبة ومدرستها الفكرية في كتابكم **التراث والحداثة**.

هذه فرصة لنسألكم عن أسس العلائق الممكنة بين الفضاء الحضري وتبلور الثقافة وأنساق التفكير والإبداع، أنتم الذين خبرتم الفكر الخلدوني، وخاصة في نظره الى العمران الحضري والعمران البدوي، وفي نظره إلى «السياسة المدنية»؟

○ ليس ثمة شك في أن المدينة هي الفضاء الطبيعي لإنتاج المعرفة ونموها، إن نمو الحاجات البشرية وارتفاعها من الضروري إلى ما فوق الضروري في المدينة يجعل الإنتاج المعرفي والنظري، الأدبي والعلمي والفلسفي، ممكناً. ولا نحتاج إلى الاستشهاد بأمثلة من التاريخ، فأسماء

بغداد وفاس والقاهرة وقرطبة ونيسابور.. إلخ مقترنة بالعلم والمعرفة تماماً مثل أثينا وروما وباريس.. إلخ.

وإذا كانت الثقافة العربية قد عانت من انقطاعات وتراجعات فإن ذلك يرجع في جزء منه على الأقل إلى ما تعرضت له المدن العربية من حملات التخريب من طرف البدو الفاتحين. وقد تكفي الإشارة هنا إلى دور التتر والمغول.

ومن دون شك فإن انتقال العاصمة في الأقطار العربية، بل في العالم الإسلامي ككل، انتقالها من مكان إلى آخر تحت ضغط التقلبات السياسية، إن هذا الانتقال كان له دور كبير في ما أصاب الثقافة العربية من تراجع وركود.

ومعروف أن ابن خلدون قد أبرز هذه المسألة فربط نمو العلم والثقافة بانتشار العمران وازدهاره، عمران المدن والأمصار، وألح بصفة خاصة على العواصم التي كانت تستقطب كل شيء في القرون الوسطى لكون الدولة تتخذها مركزاً لها، وبما أن الدولة كانت شديدة المركزية فقد نجم عن ذلك أن تركزت مظاهر العمران في العواصم، وقد عبّر ابن خلدون عن ذلك بالقول إن الدولة هي السوق الأعظم، سوق للاقتصاد وللعلم معاً. وهذه الظاهرة تدفعنا إلى مقارنة وضع الوطن العربي في القرون الوسطى مع وضع أوروبا. فلقد كانت الثقافة في أوروبا تابعة للكنيسة وحيثما وُجدت مدينة أو قرية إلا وكانت فيها كنيسة، وبالتالي كان فيها تعليم. فالعلم والثقافة في أوروبا لم يكونا

مرتبطين بالدولة وعاصمتها كما كان الشأن في الوطن العربي، بل لقد كان العلم والتعليم منتشراً في المدن باستقلال عن الدولة. والحق انه علاوة على أن العلم والتعليم كانا ـ في القرون الوسطى ـ من اختصاص الكنيسة، فإن أوروبا لم تعرف الدولة المركزية على النمط العربي إلا في فترات محدودة. ويكفي أن نشير إلى أن النهضة الأوروبية بدأت في مدن لم تكن عواصم لدول مركزية مثل مدن جنوب إيطاليا ومدن في فرنسا، علاوة على باريس... إلخ.

ومهما يكن، فإن الوضع السائد في عصرنا الحاضر يؤكد ما عرفه العالم في القرون الوسطى. فبالرغم من تقلص المجال البدوي فإن العلم والتعليم في جميع بلدان العالم اليوم يجدان فضاءهما في المدن والمدن الكبيرة على الخصوص. وقد يكفي الإشارة هنا إلى ذلك الفرق الذي يلاحظ بين النشاط العلمي للجامعات التي توجد في المراكز والجامعات التي توجد في الأطراف.

١٥ ــ خصوصية الحداثة العربية

ـ مما لا تلاحظون على الحداثة في الفكر العربي المعاصر أنها تتخذ أصولاً لها في الحداثة الأوروبية، وبالتالي فإن الحداثة العربية لا تنتظم انتظاماً نقدياً داخل الثقافة العربية وفي سياقاتها التاريخية.

عن أية حداثة تتحدثون؟ إن الحداثة العربية متعددة وأنتم أكثر وعياً بذلك وأشرتم إليه، وفي المقابل، كيف تنظرون إلى حداثة غير متوهمة في العالم العربي؟

○ إذا نحن دققنا في كلمة «حداثة» وحقلها الدلالي فإننا سنجدها تشير إلى حالة معينة خاصة بأوروبا. ذلك لأن الحداثة في مدلولها التاريخي هي التنظيم العقلاني للإدارة والاقتصاد وللعلاقات السياسية. وقد عبّر ماكس فيبر عن الحقل الدلالي للحداثة حينما تساءل لماذا تطورت الأوضاع التي عرفتها أوروبا في القرون الوسطى إلى هذا النوع من التنظيم العقلاني للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولم

تتطور الأوضاع في البلاد الأخرى إلى مثل هذه العقلانية في التنظيم.

من هذه الزوايا تبدو الحداثة كظاهرة خاصة بالتاريخ الأوروبي. وقد انعكس هذا أيضاً في التحقيب الذي اعتمده المؤرخون الأوروبيون في القرن الماضي حينما جعلوا تاريخ البشرية مراحل ثلاثاً: العصور القديمة، العصور الوسطى، «الأزمنة الحديثة».

وغني عن البيان القول إن هذا التنظيم العقلاني للمجتمع، بكيفية خاصة للإدارة والاقتصاد، لم ينبع في الوطن العربي بفعل تطوره الداخلي، وإنما نقلت إليه بعض عناصره ومظاهره من خلال الاحتكاك مع أوروبا.

وإذاً، فالحداثة المعاصرة لا تجد مرجعيتها في ماضينا ولا في تراثنا، بل هي نتاج أوروبي، وبما أن الحضارة المعاصرة قد أخذت تعمّم نموذج الحداثة الأوروبية على جميع مناطق العالم فقد نشأ وضع فريد قوامه ظهور الحاجة في الأقطار التي تقع خارج أوروبا وأمريكا الشمالية (التي هي امتداد حضاري لها) إلى الانخراط في هذه الحداثة لأنه من دون هذا الانخراط لا يمكن القيام بأي دور في التاريخ المعاصر. وهذا الانخراط يتطلب إعداد الذات لتقبل الحداثة وتمثلها والإبداع فيها مع الاحتفاظ بمقومات كيانها وعوامل خصوصيتها وشخصيتها.

ومن هنا كانت النهضة والحداثة والتحديث عندنا أشياء متلازمة. فإذا كانت أوروبا قد دخلت عالم الحداثة عبر القطيعة مع فكر النهضة

فذلك لأنها قد استوعبت تراثها في مرحلة النهضة استيعاباً جعل منه جزءاً من الذات ذائباً فيها غير منفصل عنها.

وفي إطار هذه الحداثة تمارس أوروبا عملية التحديث المتواصل لجميع مناحي حياتها، التحديث الذي يتجلى في الانتقال كل يوم من القديم إلى الجديد في كل ميدان.

أما نحن فسيكون من الخطأ فهم الحداثة بالنسبة إلينا على أنها القطيعة مع التراث، ذلك لأننا ما زلنا في عملية النهضة التي قوامها الانتظام في التراث من أجل القفز إلى تدشين العمل في بناء تراث جديد سيكون هو الحداثة نفسها. إننا لا نستطيع أن نتحدث عن شيء اسمه القطيعة مع التراث إلا بعد أن نحقق نهضة يكون قوامها الانتظام في التراث من أجل تجاوزه. وبما أنه ليس من الممكن أن نجعل تاريخنا يمر عبر المراحل نفسها التي مر فيها تاريخ أوروبا على التتابع فإنه من المطلوب ـ وهذا قدرنا ـ القيام بالنهضة والحداثة والتحديث في إطار عملية واحدة شاملة ومتكاملة.

١٦ ــ الاستبداد التراثي

- في تراثنا العربي الإسلامي مناطق مضيئة ومواقف مشرقة ظلت تخترق الأزمنة إلى أن أوصلتنا ومنحتنا بالفعل قيمة الإحساس بجذورنا وذاكرتنا. لكن ثمة في هذا التراث ذاته جوانب ومواقف وسلوكات استبدادية.

كيف يمكننا أن نحصن صورة وامتداد تراثنا في عصرنا من احتمال عودة أصول ومظاهر الاستبداد عبر تقديس التراث في شموليته أو توظيفه في السلطة والإكراه والمصادرة؟

ما هي الأسس المنهجية والمعرفية التي تتيح لنا أن نعيد امتلاك تراثنا العربي الإسلامي مجرداً من مناطق الظلمة فيه؟

○ تراثنا هو كأي تراث نتاج تاريخي، وتاريخنا كأي تاريخ فيه المشرق والمظلم، فيه الحرية والقهر، فيه العدل والاستبداد. وأعتقد أن

توظيف التراث لصالح الحرية والمساواة والعدل والديمقراطية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز الجوانب التي تخدم هذه القضايا مباشرة سواء في النصوص أو في المواقف التاريخية للأشخاص، وإما إماطة اللثام عن وجوه الاستبداد وأنواع الظلم وأسبابها المادية والمعرفية، أعني الكشف عما يؤسس السلطة الاستبدادية ونقد أسسها الإيديولوجية والمادية. وقد اهتم معظم الذين كتبوا في هذا المجال في العصر الحديث بالجانب الأول «الجانب المشرق»، فكتبت مؤلفات عن عدل عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز، وعن مواقف علي بن أبي طالب والحسن البصري وغير هؤلاء من رجالات الحرية والعدل في التاريخ الإسلامي.

وهناك مؤلفات أخرى اهتمت بإبراز النصوص من القرآن والسنة خدمة لقضية الحرية والعدل.

أما أنا فقد اخترت طريقاً آخر وهو السبيل الثانية التي أشرنا إليها فكان محصل عملي في هذا المجال هو كتابي **العقل السياسي العربي**(٤).

أما تحصين التراث وقطع الطريق أمام توظيفه توظيفاً من أجل الاستبداد، أما الأسس المعرفية والمنهجية التي تتيح لنا امتلاك تراثنا... إن كل ذلك في نظري يتوقف على تعميق الفكر النقدي والرؤية النقدية للأمور. إن الاستبداد لا ينجح في استغلال التراث إلا مع

غياب الروح النقدية. إن غياب الروح النقدية هي التي تجعل الكذب على التاريخ ممكناً تماماً مثلما ان التخدير الإيديولوجي هو الذي يجعل الكذب على الاحياء ممكناً.

١٧ ــ سؤال الخصاص والحاجة

ـ الطريف في منجزكم النظري أنكم تجدون نفسكم أحياناً تبحثون في تراث غير معاصر لنفسه، غير معاصر لأهله. وسبق أن أشرتم إلى هاجس الانشغال بسؤال النهضة الذي يحركه أساساً هاجس الحاجة إلى النهضة أو هاجس تحقيقها.

وقد بدا لي شخصياً وأنا أتساءل مرة عن المدينة في المغرب بأن ما يحرك السؤال أساساً هو حاجتنا إلى مدينة.

فهل معنى هذا أننا في الوطن العربي لا نبحث ولا نتساءل أساساً إلا في فضاء الخصاص أو ما تسمونه بالممكنات الذهنية؟

○ نحن نطرح الخصاص لأن وضعيتنا إزاء الحضارة المعاصرة ترغمنا على ذلك. إننا إزاء حضارة تسابق خطاها فتعمق في نفوسنا الإحساس بالفارق. فكلما تخيلنا انه بالإمكان اللحاق بالركب المعاصر كما هو

في اللحظة الراهنة إلا وقفز هذا الركب قفزة إلى الأمام تطيل المسافة بيننا وبينه.

يقال إن الوطن العربي كان أقرب وأقدر على اللحاق بأوروبا في القرن الماضي منه في هذا القرن لأن المسافة كانت أقل مما هي عليه الآن ولأن الفارق في القرن الماضي بين العرب وأوروبا كان يقع بعضه على الأقل على مستوى الكم. أما اليوم فالفارق كيفي وعميق.

هذا ينسحب على مطامحهم الخاصة. إن تعقد الحياة وظهور ميادين جديدة للتخلف لم تكن ظاهرة من قبل، ثم ان تطور أساليب تزوير الإرادة الشعبية وتفويت ممتلكات الأمة وتعدد مستويات التبعية وما يرافقها؛ كل ذلك حال دون العرب ودون تحقيق مطامحهم فبقيت أهدافهم الكبرى في إطار الممكنات. ومن دون شك، فإن تدخل الغرب لإحباط كل محاولة وإجهاضها هو المسؤول الرئيسي عن هذه الحالة. إن التحالف الغربي ضد العراق في حرب الخليج كان من أجل غرض أساسي واحد هو الحيلولة دون قيام دولة عربية كبرى تستقطب المجهود العربي وتشق الطريق نحو المستقبل. وهذا هو الموقف نفسه الذي وقفه الغرب مع عبد الناصر ومحمد علي وسيقفه اليوم وغداً مع السعودية أو غيرها إذا شاءت إنشاء دولة عربية كبيرة.

إن الصراع إذاً صراع تاريخي. والصراع الذي من هذا النوع لا يمكن الفصل فيه إلا من خلال العمل التاريخي نفسه، إلا من خلال

الوعي العميق بحقيقة الأمور، وهذه أمور نعتقد أن دروس الماضي والحاضر ستفعل فعلها فيها في المستقبل.

١٨ ــ حرب الخليج وحدود العقل

ـ كنت أنتظر في حرب الخليج الأخيرة أن تكتب شيئاً في غمرة الأحداث والتطورات المتلاحقة لنمتحن مدى تطابق وعينا وقناعاتنا مع تحولات الواقع الملموس. ولا أخفيك، كنت أنتظر ويدي على قلبي مخافة أن يقود التحليل إلى ما يُربك النفس والبال.

وكتبتم، برصانة وعمق المفكر وبذاتية وجرأة المناضل. فأرحتم وجداناً عربياً في عز جرحه وواسيتم جسداً في لحظة مهانته وعزلته.

والآن، وعلى مسافة من الحدث المريع وبكل هدوء المفكر وبرود المتأمل فيكم، أتطلع إلى جواب عن السؤال: إلى أي حد كنت عقلانياً في مقاربتك لحرب الخليج؟

○ يمكن أن نحسم في هذا السؤال بطرح سؤال مضاد: هل من العقلانية تأييد أمريكا والغرب في هجومهما على العراق؟ هذا هو السؤال المركزي. نحن نعرف جميعاً أن ما حرك أمريكا والغرب هي

مصالحهما، وهو ما عبّر عنه الرئيس الأمريكي بوش بالحفاظ على «نمط الحياة الأمريكي»، وهو ما فسره الرئيس بوش نفسه بـ «الحصول على البترول بأسعار معقولة».

إذاً هناك معقولية تبرر في نظر أمريكا والغرب عدوانهما على العراق، المعقولية التي تتلخص في الحصول على النفط بـ «أثمان معقولة»، الشيء الذي يعني التحكم في النفط العربي، وأنا أعتقد أنه لا يمكن أن تقوم معقولية عربية أو إسلامية أو عالمثالثية، بل لا يمكن أن تقوم معقولية إنسانية في هذا الموضوع إلا على أساس الوقوف ضد معقولية الغرب الاستعمارية التوسعية.

إنه لو كان الأمر قد وقف عند حدود احتلال القوات العراقية للكويت ولم تتدخل لا أمريكا ولا الغرب لظهرت معقولية أخرى، وهي معقولية الوقوف ضد العراق في عمله هذا. ولكن بما أن الغرب وعلى رأسه أمريكا هو الذي خطط لخنق العراق ومنعه من أن يتطور إلى دولة كبيرة تخدم القضية العربية، قضية تحكم العرب في ثرواتهم وتخدم قضية فلسطين والوحدة... إلخ، وبما أن النزاع بين العراق والكويت قبل دخول القوات العراقية إلى هذا الأخير كان يدخل هو الآخر ضمن استراتيجية الغرب الهادفة إلى قص أجنحة العراق، بما أن الأمر كان كذلك بالفعل، فقد اتخذت القضية بعد اليوم الثاني من دخول القوات العراقية للكويت حجمها الحقيقي التاريخي الذي يتمثل، كما قلنا، في إصرار الغرب بقيادة أمريكا على أمرين اثنين: أولهما

التحكم في الثروة النفطية العربية، وثانيهما هو الحيلولة دون قيام دولة عربية قوية. هذان هما الثابتان في استراتيجية الغرب إزاء العرب.

وأمام هذه الحقيقة لا أرى أي موقف عقلاني آخر غير الوقوف ضد هذه الاستراتيجيا الاستعمارية الإمبريالية.

هوامش القسم الخامس

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ١ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٠).

(٢) محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

(٣) محمد عابد الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(٤) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

هذا الكتاب

يدشن كتاب «المسألة الثقافية في الوطن العربي» سلسلة جديدة بعنوان «قضايا الفكر العربي» تتفرع من «سلسلة الثقافة القومية».

ويتضمن الكتاب مسائل كثيرة يجري بحثها في محاولة لإعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر وعلى نحو سهل التناول. ومن هذه المسائل إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر، والتطرف والموقف العقلاني في الفكر العربي الإسلامي، وقضايا فكرية أخرى هي في صميم المسألة الثقافية.

إن هذه البحوث الميسرة، تلقي الضوء على ما يشغل بال القراء العرب من قضايا حيوية لتعينهم على تحديد مواقفهم إزاءها.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb